This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

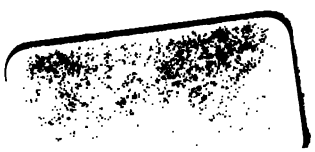
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Philosophy

600070242L



Schleiermachers

SITTENLEHRE

ausführlich
dargestellt und beurtheilt
mit
einer einleitenden Exposition
des historischen
Entwicklungsganges der Sittenlehre
überhaupt.

Eine von der Königlich Dänischen Gesellschaft zu Kopenhagen gekrönte Preisschrift.

Von
Franz Vorländer
Dr. und ausserordentlicher Professor der Philosophie in Marburg.

Marburg,
Elwert's Universitäts-Buchhandlung.
1851.

265. a. 164.

Vorwort.

Wenn nach Schleiermacher jede Handlung auch im Gebiet der literarischen Production nur in so fern sittlich oder pflichtgemäss ist, als die innere Anregung mit der äusseren Aufforderung zu derselben zusammenstimmt: so darf die vorliegende Abhandlung getrost hervortreten; jene beiden Elemente waren in reichlichem Maasse schon längst vorhanden, ehe die Königlich Dänische Gesellschaft die hierher gehörige Preisfrage stellte. Eine äussere Aufforderung nämlich lag in dem Umstande, dass Schleiermachers Ethik bei weitem nicht so allgemein und nicht so gründlich gekannt ist, als sie es verdient, was seinen Grund hat theils in der Art und Weise der Lehre selbst, theils in der unvollkommenen äussern Form, in welcher sie dem Publikum vorliegt; denn Wenige haben in unserem schreibseligen Zeitalter Lust und Zeit, sich mit einiger Mühe in die ungewöhnliche wissenschaftliche Form einer Lehre hineinzuarbeiten, welche ihnen noch dazu in zerstreuten Abhandlungen, Entwürfen, Vorlesungen, in unbequemer Weise geboten wird. Allerdings haben Twestens und Schallers in der Einleitung berührte Schriften mehreren Uebel-

ständen abgeholfen, allein eine vollständige übersichtliche Darstellung und Kritik des Ganzen erschien mir nichtsdestoweniger als ein literarisches Bedürfniss und die Stellung einer Preisaufgabe in diesem Sinne durch jene Gesellschaft durfte ich als eine Bestätigung dieser Ansicht ansehen.

Was die innere Anregung zu einer solchen Abhandlung betrifft, so lag dieselbe nicht in einem eigentlichen philosophischen Schüler-Verhältniss zu Schleiermacher, wie ein solches von einem wohlwollenden Kritiker meiner früheren Schriften vorausgesetzt zu werden scheint. Schleiermachers Philosophie war, ihrem ganzen vermittelnden untersuchenden Charakter gemäss nicht geeignet, eine philosophische Schule um sich zu versammeln, aber sie hat sehr Viele lebendig angeregt und in diesem Sinne zähle auch ich mich gern zu Schleiermachers Schülern. Noch ehe ich im Jahre 1832 Zuhörer seiner Vorlesungen über die philosophische Ethik war, hatten mich seine Jugendschriften mit Liebe und Verehrung zu ihm erfüllt; zu seiner Philosophie zog mich sowohl die lebendige klare Betrachtungsweise, welche an das Bekannte anknüpfte und mit grosser dialektischer Schärfe die Begriffe entwickelte, als auch der Gegenstand derselben, das sittliche geistige Leben in seinem ganzen Umfange. Keiner von den neueren Philosophen schien mir so tief das letztere zu erfassen. Je mehr ich nun aber allmälig selbst Fortschritte machte in der philosophischen Betrachtung, desto mehr überzeugte ich mich, dass Schleiermachers Philosophie nicht tief genug auf die letzten Gründe der geistigen Entwicklung, auf die universellen speculativen Principien und Begriffe zurückging; es wurde mir immer klarer, wie der Ausgangspunkt seiner theologisch-philosophischen Lehre der Begründung entbehrt.

Indem ich mich auf diese Weise immer mehr von Schleiermacher trennte, fuhr ich jedoch fort, die philosophischen Schriften des hochverehrten Mannes sorgfältig zu studiren, da ich darin so vieles Lehrreiche fand, was mit dem Mangel des speculativen Standpunkts nichts zu schaffen hat. Daher freute ich mich, eine seine Sittenlehre betreffende Preisaufgabe von jener Gesellschaft gestellt zu sehen. Auf eine Bearbeitung derselben einzugehen, bewog mich einerseits die immer mehr befestigte Ueberzeugung, dass die Sittenlehre Schleiermachers ungeachtet der Schwächen des speculativen Standpunkts einen wesentlichen allgemein anzuerkennenden Fortschritt dieser für das Leben selbst so wichtigen Wissenschaft enthalte, anderseits die Wahrnehmung, dass dieselbe von unsern Theologen und Philosophen grossentheils missverstanden und falsch beurtheilt werde.

In wie fern nun der vorliegenden Abhandlung es gelungen ist, ihr Ziel zu erreichen, hierüber mag der Leser entscheiden. Der Umstand, dass die Königl. Dänische Gesellschaft dieselbe mit ihrem Preise beehrte, lässt mich hoffen, dass der Hauptzweck bis zu einem gewissen Grade erreicht ist. Dabei muss ich bemerken, dass sie vor dem Druck eine Umarbeitung erfahren hat. Eine solche nämlich glaubte ich dem wissenschaftlichen Publicum schuldig zu sein, weil sie in der ersten unruhigen Hälfte des Jahres 1849 etwas eilig ausgearbeitet worden war, um bei der Preisbewerbung concurriren zu können. Da jene Gesellschaft die Manuscripte der gekrönten Preisschriften zur Disposition ihrer Verfasser stellt, so konnte mir von dieser Seite kein Bedenken entgegenstehen. Von einer Veränderung der Grundansicht hierbei kann natürlich nicht die Rede

sein und dass die letztere nur der Verfasser zu vertreten hat, versteht sich von selbst.

Was den Inhalt und Umfang der Abhandlung betrifft, so werden vielleicht Manche es überflüssig finden, dass ich zur vollständigeren Orientirung des Lesers nicht nur auf die theologisch-philosophische Weltansicht Schleiermachers näher eingegangen bin, sondern auch Schleiermachers Stelle im Entwicklungsgange der Ethik und der neueren deutschen Philosophie genauer festzustellen versucht habe. Warum und in welcher Weise ich beide Aufgaben mir stellen zu müssen glaubte, ist in der Einleitung auseinander gesetzt. Die Ethik Schleiermachers selbst suchte ich möglichst mit seinen eigenen Worten kurz und vollständig im Einzelnen dem Leser vorzuführen. In der Darstellung des Ganzen behielt ich die Einheit und den Zusammenhang der religiös-ethischen Weltansicht im Auge, konnte daher auf die Glaubenslehre mich nicht genauer einlassen. Eine vollständige Darstellung der theologisch-philosophischen Weltansicht im Einzelnen würde einen weit grösseren Raum haben einnehmen müssen; mir war es hauptsächlich darum zu thun, die philosophischen Grundzüge und deren Begründung klar hervortreten zu lassen. Dabei dachte ich mir philosophische oder theologische Leser, denen es mit einer Lebensphilosophie im Sinne der Ethik Schleiermachers Ernst ist und welche die Basis seiner philosophischen Theologie kennen lernen wollen. Unsere idealen Metaphysiker dagegen, so wie auch die, wie sie selbst meinen, in exacter naturwissenschaftlicher Methode Philosophirenden werden von Schleiermacher nichts lernen wollen. Diese Männer haben ganz andere und wichtigere Dinge zu erforschen als das wirkliche menschliche Leben, nämlich ganz reine ideale Wesen-

heiten oder Substanzen, von deren Existenz freilich Niemand etwas weiss und wissen kann, als sie selbst, die Erfinder derselben.

Wer die Grundansicht, aus welcher die Kritik hervorgegangen ist und worauf sich dieselbe ausdrücklich bezieht, näher kennen lernen will, ist gebeten, des Verfassers Psychologie und besonders die Wissenschaft der Erkenntniss zur Hand zu nehmen. In ihrem speculativen Streben, die menschlichen Geistesthätigkeiten und Alles was diese in der Welt im Allgemeinen hervorgebracht haben, aus der freien natürlichen lebendigen Selbstthätigkeit und Entwicklung des Menschen zu begreifen, unterscheidet sie sich von anderen neuern und neuesten philosophischen Ansichten besonders dadurch, dass sie bestimmter auf die allseitige Erfassung des universellen und lebendigen Zusammenhangs des Ganzen und der Entwicklung insbesondere gerichtet ist.

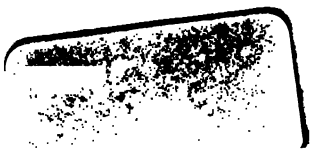
Die philosophische Sittenlehre ist in der neuern Zeit wenig bearbeitet worden, erst in dem eben ablaufenden Decennium hat sich ihr die Aufmerksamkeit wieder mehr zugewendet. Möge denn auch die vorliegende Abhandlung das Ihrige zur Anregung ethischer Studien und hiermit der sittlichen Selbstbesinnung beitragen! Und wahrlich, unsere Zeit bedarf derselben. Möchten die Stürme, die unserm Volke in seiner politischen Krise bevorstehen, wenn auch nicht „ein grosses Geschlecht“, doch sittlich klare und thatkräftige Männer finden!

Marburg, den 1. September 1850.

Der Verfasser.

Philosophy

600070242L



einander gegenüber stehen, kann sich nicht das eine zugleich partheilos über das andere stellen. Auch die Erfahrung zeigt, dass die Kritik, welche solche Systeme gegen einander ausüben, eine einseitige ist, höchstens einzelne Mängel trifft.

Die dem Leser hier vorgelegte Kritik ging zugleich historisch-kritisch und speculativ zu Werke: sie suchte, rückwärts auf die früheren Systeme blickend, den Fortschritt, vorwärts blickend die Mängel der Philosophie Schleiermachers in dem Mangel des philosophischen Princips nachzuweisen. In der letztern Beziehung ist jedoch eine specielle kritische Vergleichung der Ethik Schleiermachers mit gleichzeitigen oder spätern Systemen nicht ausgeführt worden, da eine solche, ohne genaueres weitläuftiges Eingehen, was ausser dem Plane dieser Abhandlung lag, nicht verständlich oder fruchtbar gewesen sein würde.

Eine eindringende Beschäftigung mit den ethischen Problemen, wozu diese Schrift auffordert, möchte wohl mehr als jemals Bedürfniss der Zeit sein. Das Bewusstsein der Geistesfreiheit ist in Deutschland sehr weit verbreitet, aber die neuesten Zeitereignisse haben gezeigt, wie wenig dieses Bewusstsein noch vom positiven Inhalt der sittlichen Ideen erfüllt ist, welche Unklarheit, welches Schwanken noch selbst in der Weltansicht der Gebildeten herrscht. Nur eine gründliche Beschäftigung mit der Philosophie und hauptsächlich mit der Ethik kann diese Mängel, vorausgesetzt, dass es übrigens nicht an sittlichem Sinne fehlt, gründlich heilen.

Die Anordnung unserer Untersuchung muss sich ergeben aus der genauern Erwägung der Aufgabe, welche dieselbe zu lösen hat. Die Aufgabe der Darstellung und Kritik eines philosophischen Systems lässt sich als eine zwiefache betrachten: sie hat zunächst Standpunkt und Begründung des Ganzen, dann die Ausführung des Systems im Einzelnen zum Gegenstande. Der philosophische Werth eines Systems liegt vorzugsweise im Ersteren und dieses muss daher auch den Mittelpunkt, den ersten Theil der Untersuchung bilden. Allerdings ist die Ausführung des Systems vom Princip im Wesentlichen abhängig; sie kann jedoch, schon der Form nach, mehr oder weniger scharf, umfassend und vollständig sein, folglich auch ihre Probleme vollständiger oder unvollständiger lösen; ausserdem ist sie bedingt durch die Fülle und

Lebendigkeit der empirischen oder praktischen Kenntnisse und durch die Schärfe der Kritik. Sie bildet demnach einen besondern Gegenstand der Untersuchung und unsere Abhandlung umfasst:

im ersten Theil: Standpunkt und Begründung der philosophischen Sittenlehre Schleiermachers;

im zweiten Theil: Die Ausführung des Systems in seinen wesentlichen Grundzügen.

Erster Theil.

Standpunkt und Begründung der philosophischen Sittenlehre Schleiermachers.

Schleiermacher ging von der Ansicht aus, dass die philosophische Ethik nur von einer höchsten Wissenschaft, als Glied eines philosophischen Systems, wahrhaft begründet werden könne. Ehe er aber dazu gelangte, in seinem Sinne eine solche höchste Wissenschaft aufzustellen, (in der Dialektik, über welche er im Jahre 1811 zuerst Vorlesungen gehalten hat), suchte er die Ethik auf einem andern Wege zu fördern, dem der philosophisch-historischen Kritik. Er untersucht nämlich in der schon 1803 herausgegebenen Kritik der Sittenlehre, welche Probleme die bisherigen Systeme sich gestellt und wie weit sie dieselben in der Begründung und Entwickelung des ethischen Systems gelöst haben. Allerdings hat diese Kritik zum Gegenstande nur die wissenschaftliche Form, d. h. ohne vorher über die Wahrheit der von den ethischen Systemen entwickelten Begriffe und Lehren etwas festzustellen, untersucht sie den innern wissenschaftlichen Zusammenhang der einzelnen Systeme: ob dieselben, jedes für sich, aus einer höchsten Wissenschaft abgeleitet seien, ob ihr höchstes Princip die nöthige wissenschaftliche Tauglichkeit, Bestimmtheit habe, um daraus die höchsten und niedern sittlichen Begriffe ableiten zu können und ob durch die entwickelten Begriffe und Grundsätze zusammengenommen das sittliche Handeln, seinem Inhalt und Umfang nach, sittlich bestimmt werden könne. Indess die kritische Nachweisung sowohl der Mängel als der untadelhaften Theile der ethischen Systeme musste doch auf die Auffassung der wahrhaften wissenschaftlichen Elemente eines ethischen Systems hinweisen. Wir könnten jedoch, ohne sehr weit-

läuftig zu werden, Schleiermacher nicht folgen in dieser kritischen Analyse der früheren Systeme; allein den Standpunkt nachzuweisen, welcher derselben zu Grunde liegt, das dürfen wir nicht ablehnen, wenn wir die philosophische Leistung derselben würdigen wollen. Wie nun aber dieser Standpunkt Schleiermacher selbst sich ergeben hatte in und mit der Kritik der früheren Systeme, so kann derselbe auch von uns nur verstanden werden im Verhältniss und Zusammenhang mit den frühern Systemen. Ist derselbe auch nicht ausdrücklich ausgesprochen, so liegt er doch der kritischen Thätigkeit zu Grunde und muss im Ganzen derselben nachzuweisen sein. Soll aber hierbei Schleiermachers Verhältniss zu den früheren Systemen klar zur Anschauung gelangen, so dürfen wir nicht etwa dabei stehen bleiben, die kritische Analyse Schleiermachers in ihren Hauptzügen zu reproduciren, denn einerseits können wir nicht, wie jene Kritik allerdings gethan hat, die frühern Systeme als dem Leser bekannt voraussetzen und andrerseits enthält der aufzufassende Zusammenhang der frühern Systeme unter sich und mit dem Standpunkt der Schleiermacherschen Kritik noch andere Seiten und Beziehungen in sich, welche begriffen werden müssen, nämlich, um es vorläufig kurz auszusprechen, den Zusammenhang der ethischen Systeme mit dem sittlichen Leben und der Philosophie ihrer Zeit und die Stellung derselben im ganzen Entwicklungsgang der Wissenschaft. Schleiermacher erkannte, wie wir aus den Schluss-Bemerkungen seiner Kritik sehen, wohl „die Abhängigkeit der Ethik, mit dem System der menschlichen Erkenntniss überhaupt, von der Sittlichkeit, von dem vollständigen Bewusstsein der höchsten Gesetze und des wahren Charakters der Menschheit und der Anerkenntniss dieses Bewusstseins unter den Gebildeten.“ Allein er konnte von seinem einmal eingenommenen formal-kritischen Standpunkte aus Alles dies und die Genesis der Systeme nicht berücksichtigen; er untersucht nur die Form des wissenschaftlichen Zusammenhangs und stellt daher diejenigen Systeme zusammen, die nach der gleichen oder ähnlichen Natur ihres Princips zusammengehören, z. B. die Eudämonisten alter und neuer Zeit, Epikur und Helvetius, die Stoiker und Fichte u. s. w. Wir werden also von dieser Seite die Kritik Schleiermachers erläutern und gleichsam ergänzen,

indem wir eine kurze kritische Uebersicht des Entwicklungsganges der philosophischen Ethik aufstellen und an diese die Darstellung des Standpunkts der Kritik der Sittenlehre anknüpfen.

Haben wir auf diese Weise den Standpunkt der Sittenlehre Schleiermachers von der historischen Seite genetisch begründet gesehen, so sind wir vorbereitet, zu der Untersuchung der höchsten Wissenschaft oder Weltansicht fortzugehen, wodurch Schleiermacher seine Sittenlehre begründet. Auf die Grundzüge derselben genauer einzugehen erscheint um so nöthiger, weil gerade hierüber noch so viele Missverständnisse unter dem philosophischen Publicum verbreitet sind, welche durch die neuesten Kritiken von Stahl, Hartenstein u. A. noch neuen Zuwachs erhalten haben. Von diesem Punkte aus fassen wir dann die speculative Begründung der Sittenlehre selbst oder ihrer höchsten Begriffe ins Auge. Der erste Theil unserer Abhandlung zerfällt demnach in folgende Abschnitte:

Erster Abschnitt. Der Standpunkt der Kritik der Sittenlehre Schleiermachers im Verhältniss zum historischen Entwickelungsgange dieser Wissenschaft.

Zweiter Abschnitt. Schleiermachers Weltansicht und höchste Wissenschaft überhaupt.

Dritter Abschnitt. Der Standpunkt der philosophischen Sittenlehre Schleiermachers.

Es versteht sich von selbst, dass wir den Gegenstand der beiden ersten Abschnitte nicht weiter auszuführen haben, als es der bezeichnete Zweck der Abhandlung fordert, dass demnach der Leser im ersten Abschnitte nicht etwa eine vollständige Entwickelungsgeschichte der Ethik *ab ovo* zu erwarten hat.

Erster Abschnitt.

Der Standpunkt der Kritik der Sittenlehre Schleiermachers im Verhältniss zu dem historischen Entwickelungsgange der Ethik.

Es ist ein nicht geringes Verdienst Hegels und seiner Schule, dass sie den Entwickelungsgang der philosophischen Systeme wissenschaftlich begriffsmässig festzustellen unternommen haben.

Geschieht dies aber in der abstract-dialectischen Methode, welcher wir im Allgemeinen principielle Wahrheit nicht zugestehen können, da sie auch hier nicht den concreten Zusammenhang des Lebens erfasst, so kann diese Methode am wenigsten genügen für die genetische Exposition der ethischen Systeme, in welchen letztern der Zusammenhang mit der Sittlichkeit und dem ganzen Inhalt des Volksgeistes zu Tage kommt und aufgefasst werden muss. Wir konnten uns daher, zur etwaigen Abkürzung dieser einleitenden Betrachtungen, auf keine der uns bekannt gewordenen dialektischen Entwickelungen berufen.

Die zweite Aufgabe dieses Abschnitts wird darin bestehen, Schleiermachers Stelle in diesem Entwickelungsgange genauer nachzuweisen. Zur Lösung derselben liegt ausser der Kritik der Sittenlehre noch eine andere Jugendschrift Schleiermachers, „die Monologen" vor. Aus beiden zusammengenommen werden wir uns die Idee der Sittenlehre Schleiermachers in ihrem Unterschiede von den frühern Systemen und die höheren Probleme, die sie zu lösen unternimmt, deutlich machen können. Hierdurch sind wir dann in den Stand gesetzt, die wissenschaftliche Begründung dieses Standpunkts in den folgenden Abschnitten um so besser zu verstehen.

A. Entwickelungsgang der philosophischen Ethik.

Eine gewisse Art von populärer Moral, von Reflexionen über das Sittliche, Lebensregeln u. dgl. findet sich in der Literatur überall; eine philosophische Sittenlehre aber, welche sich auf der Basis einer freien Weltansicht in der Form der Allgemeinheit und Nothwendigkeit begründet, nur bei wenigen Völkern. Im Orient gelangten eigentlich nur die Indier zu einiger Selbstständigkeit ihrer wesentlich religiösen Speculation. Diese nun war allerdings auf die Erreichung des höchsten Gutes gerichtet, aber sie suchte dieses nur in einer beschaulichen Selbstversenkung des Geistes in sich selbst, in Gott oder in das reine Nichts, also in einem höchsten Ziel, für welches dasjenige gleichgültig ist, was den eigentlichen Gegenstand der Ethik ausmacht, das selbstthätige freie geistige Leben und Handeln in der Gemeinschaft der Menschen. Dasselbe gilt, wenn auch in anderer Weise, von der

Philosophie des Mittelalters. Da die Römer nichts Originelles in der Sittenlehre hervorgebracht hatten, so ist unsere Betrachtung auf die Ethik der Griechen und der neuern Philosophie beschränkt.

Die Entwicklung der philosophischen Ethik ist im Allgemeinen von der Entwicklung der Philosophie überhaupt abhängig, im Besondern aber zugleich von der Entwicklung ihres Gegenstandes, des sittlichen menschlichen Lebens selbst und von der realen geschichtlichen und praktisch-empirischen Auffassung desselben. Jede wahrhafte Erkenntniss nämlich schliesst zunächst in sich ein die lebendige Anschauung, reale Erfassung ihres Gegenstandes, woran sich dann weiterhin knüpfen muss eine scharfe umfassende Analyse aller einzelnen Erscheinungen und Verhältnisse desselben. Sowohl die Erfahrung als die Analyse derselben ist eine verschiedene auf dem ethischen und auf dem Naturgebiet. Das Object der ethischen Analyse finden wir zunächst nur in uns selbst, eingehend in die flüchtigen veränderlichen Erscheinungen unseres Ich und abhängig von der Individualität des Auffassenden; zugleich aber sind diese sittlichen Zustände des Gemüths bestimmt durch die besonderen geschichtlich-weltlichen Zustände und Verhältnisse. Daher ist die Analyse der ethischen Thatsachen auch von dieser Seite complicirt und schwierig. Nun sollen aber diese Thatsachen auch in ihren höchsten Gründen, in der Einheit und Totalität der sittlichen Ideen und der sittlichen Welt überhaupt begriffen werden. Ferner hat die Ethik nicht nur die im Leben bereits vorhandenen sittlichen Erscheinungen aufzufassen; auch das, was den sittlichen Ideen gemäss, abgesehen von den wirklichen Zuständen, geschehen soll, was wir als Endzweck zu erstreben haben, hat sie von jeher zu erforschen gesucht. Soll dies nun wissenschaftlich, d. h. allgemein und nothwendig bestimmt werden, so darf die Betrachtung nicht stehen bleiben bei gewissen gegebenen sittlichen Ideen der Individuen oder auch der Völker, denn wer oder was könnte uns dafür bürgen, dass die sittlichen Ideen in dieser Gestalt für den sittlichen Geist allgemein und nothwendig sind! In letzter und höchster Instanz kann das, was wahrhaft sittlich und gut ist, nur bestimmt werden nach dem, was dem Wesen des Menschen überhaupt in seinem Verhältniss zur ganzen Wirklichkeit, zur Natur, zur Menschen-Welt

und zu der absoluten Einheit entspricht. Nach dieser Seite hin schreitet denn, wie auch die Geschichte der Wissenschaft zeigt, die ethische Wissenschaft fort mit der Total-Auffassung des Wirklichen, mit der Religion und Philosophie überhaupt und wird verflochten in die Einseitigkeiten der speculativen Auffassung, z. B. des Naturalismus und Spiritualismus, wie wir unten genauer sehen werden.

Sind demnach die beiden Hauptfactoren der ethischen Wissenschaft einerseits die wirklich vorhandene Sittlichkeit der Individuen und des Volkes, andererseits das Wissen und die allgemeine Weltansicht überhaupt in religiöser und speculativer Gestalt: so fragt sich, wie verhalten sich diese beiden Factoren zu einander und zu der ganzen Entwicklung eines Volksgeistes überhaupt? Wie wir auch den Begriff der Sittlichkeit näher bestimmen mögen, wir können die geschichtliche Betrachtung derselben nicht trennen von der Betrachtung des ganzen geistigen Inhalts, welcher die Substanz eines Volksgeistes und die Menschheit im Menschen bildet. Von diesem Standpunkt aus angesehen ist das Wissen eines der bedeutendsten Glieder der sittlichen oder menschlichen Entwickelung und die Entwickelung des höchsten, philosophischen Wissens abhängig von der höchsten sittlichen Bildungsstufe des Volksgeistes. Und hiermit stimmt auch die geschichtliche Erfahrung im Wesentlichen überein; in demselben Maasse, als die in der Weltgeschichte hervortretenden Volksgeister zu einer allseitigen universellen freien Entwickelung ihrer sittlichen Selbstthätigkeit nicht gelangt sind, haben sie entweder gar keine oder nur eine kümmerliche philosophische Weltanschauung entfaltet, wie im Alterthum die meisten orientalischen Völker; wo der Volksgeist seine Freiheit verlor und entartete, da hat auch die Philosophie nichts Gesundes und Tüchtiges hervorgebracht, wie z. B. in der spätern Zeit des Alterthums und im Mittelalter. Wir haben demnach den Entwicklungsgang der Ethik in seinem Zusammenhang mit der ganzen weltgeschichtlichen Entwicklung der Menschheit oder des sittlichen Volksgeistes zu betrachten.

Gegen die Forderung einer solchen Betrachtung könnten allerdings zunächst die Schwierigkeiten derselben hervorgehoben

werden. Die erste Frage ist: von welchem Standpunkt aus soll dieselbe geführt werden? Von der einen Seite wird das Christenthum als die absolut höchste geistige Entwickelungsstufe betrachtet, an welcher alle übrigen Entwickelungs-Zustände der Völker zu messen seien, von der andern Seite dagegen stellt man die gediegene Natürlichkeit, die classische Bildung, die harmonische Entfaltung der Menschennatur im Alterthum über die in sich selbst gespaltene religiöse und Reflexions-Bildung der christlichen modernen Welt. Die letztere Ansicht vertritt unter Vielen Andern ein Mann, dem eine tiefe Lebens-Anschauung Niemand abspricht, Göthe. „In den Alten, behauptet er in der Einleitung zu Winkelmanns Leben, wirkte die gesunde Natur als Ganzes in der Welt als einem Ganzen, in harmonischem Behagen; sie schweiften nicht ins Unendliche, waren hierher gesetzt, hierher berufen, gaben hier ihrer Thätigkeit Raum. Alle hielten am Nächsten, Wahren, Wirklichen fest. Gefühl und Betrachtung war nicht zerstückelt, jene kaum heilbare Trennung war noch nicht in der gesunden Menschenkraft vorgegangen.“ Göthe deutet hier jenen innern Zwiespalt der beiden Naturen an, den er im Faust mit unerreichter poetischer Meisterschaft dargestellt hat. Allein von diesem antiken, künstlerischen Standpunkt Göthes lässt sich die höhere Entfaltung der Menschheit in der christlichen Welt eben so wenig positiv würdigen, als umgekehrt vom theologisch-christlichen Standpunkt die Sittlichkeit des griechischen Volks. Gegen beide Standpunkte könnten wir uns vorläufig auf einen Grundsatz berufen, der auch von Göthe gelegentlich ausgesprochen und in der neuern Zeit allgemein anerkannt wurde, dass alle Anlagen der menschlichen Natur harmonisch entwickelt werden sollten, dass folglich in der sittlichen Beurtheilung der menschlichen Entwickelung keiner einzelnen Thätigkeit, weder der Religiösität, noch der Kunst, noch auch dem Wissen ein absoluter Vorzug eingeräumt werden darf. Hieraus aber folgt weiter, dass wir das Ganze der wirklichen sittlichen oder Geistes-Entwickelung der Menschheit ins Auge fassen müssen, wenn unsere Geschichts-Betrachtung nicht einseitig werden soll. Wir suchen daher im Folgenden die Grundzüge einer das Ganze der Entwickelung der Menschheit umfassenden Betrachtung wenigstens so weit zu skizzi-

ren, als dies zum Verständniss der durch den Zweck dieser Abhandlung geforderten Exposition nöthig erscheint.

Das Ganze der sittlichen Entwickelung der Menschheit stellt sich in 3 Haupt-Entwickelungsstufen dar. Da dies Ganze hervorgebracht wird durch die freie lebendige und vernünftige Selbstthätigkeit des Menschen in der actuellen Gemeinschaft mit der Natur und der Menschen-Welt und im ideellen religiösen Verhältniss zum Unendlichen, so werden sich diese Stufen bestimmen lassen nach den Entwickelungsstufen der freien vernünftigen Selbstthätigkeit in der bezeichneten Gemeinschaft und Einigung; je höher die Entwickelung, desto tiefer und inniger hat sich der Einzelne eingelebt in das gemeinsame Leben der Menschen, der Völker, der Menschheit überhaupt und dadurch auch in das ideelle Verhältniss zur absoluten Einheit (Gott) und durch dieses Einleben wird Richtung und Wesen seiner freien Vernunftthätigkeit bestimmt. Auf der ersten vorgeschichtlichen Stufe ist diese sittliche Einigung des Menschen mit dem Menschen eine erst beginnende; sie besteht in der durch die Naturbedingungen der Familie und der weltlichen Selbstthätigkeit vermittelten gemeinsamen Sitte, welche unbewusst und unwillkürlich die Handlungen der Menschen bestimmt. Die zweite Stufe ist die der Vereinigung der Familien, Stämme zu Völkern oder Staaten, worin der Haupt-Inhalt der Sitte zu Recht und Gesetz fixirt, zum Bewusstsein erhoben worden ist; mit ihr erst beginnt die selbstbewusste geschichtliche Existenz eines Volks. Die Form der Einigung hat hier geistigen Inhalt, aber sie ist nur eine unvollkommene, theilweise noch unfreie und unvernünftige, da Recht und Gesetz nur in vereinzelten Beziehungen, nur in negativer beschränkter Weise den Inhalt und die Nothwendigkeit der sittlichen Vernunft ausdrücken. Auf der dritten und höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung ist das Band der sittlichen Einigung das dem Einzelnen einwohnende Selbstbewusstsein der Menschheit, sich darstellend in Liebe (freier sittlicher Gesinnung) und Erkenntniss, worin die sittliche Vernunft des Menschen zugleich frei aus sich selbst, aus ihrer freien eigenen Natur und in der innigen geistigen Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen und mit der absoluten Einheit sich bestimmt.

Von der ersten sittlichen Kulturstufe der Menschheit können wir, da sie jenseits aller Geschichte liegt, auf geschichtlichem Wege nichts wissen. In den Mythen der Völker über die ersten Zustände des Menschengeschlechts, das goldene Zeitalter, das Wohnen im Paradiese u. dgl. besitzen wir nur die religiös-poetischen Vorstellungen der Völker über ihre früheste Kindheit, in welchen die Sehnsucht nach der Unschuld dieser Zeit einen idealisirenden Einfluss auf die dunkeln Erinnerungen ausübt, die sich mögen überliefert haben. Wir kennen daher die niedrigsten Kulturzustände nur unvollkommen aus neuern Reisebeschreibungen. Die Natur selbst ist es, die auf dieser Stufe den Menschen zur Selbstthätigkeit erzieht, die ihn zur Jagd, zur Viehzucht, zum Ackerbau, und so in fortschreitender Entwickelung zum Handwerk und zum Handel anregt oder nöthigt. Zuerst dient diese Selbstthätigkeit der nothwendigen Selbsterhaltung. Ist diese gesichert und angeregt durch die geschlechtlich-geselligen Verhältnisse und Naturbearbeitung, ein fortschreitendes geselliges Zusammenleben hervorgegangen, so richtet sich das Streben auf Belebung des Selbstgefühls durch Behaglichkeit und Genuss, und auf Erhöhung und Erweiterung des persönlichen Daseins durch Besitz, Herrschaft und Ehre. In allen diesen Richtungen der Thätigkeit ist es die Sitte und Gewohnheit, welche den Einzelnen gleich einer Naturgewalt beherrscht; das Sittengesetz erscheint hier noch versenkt in die Natur des Menschen, in das natürliche und persönliche Selbstgefühl. Selbst das religiöse Bewusstsein ist auf dieser Stufe, in den sogenannten Naturreligionen, noch ganz in dem Gefühl der Abhängigkeit von einzelnen schädlich oder förderlich hervortretenden Naturmächten versunken; wird der Gott auch als persönliches Wesen vorgestellt, so ist er doch dem Naturmenschen nur eine persönlich-natürliche Macht, welche er durch Opfer oder Zauberei für sich zu gewinnen sucht.

Die höhere Selbstthätigkeit im Ackerbau, im technischen Künsten und im Handel führt die Menschen nothwendig zu einer innigeren, umfassenderen Vereinigung und hiermit beginnt eine zweite höhere Entwickelungsstufe. In fortschreitender gemeinschaftlicher Selbstthätigkeit gelangt der Mensch zu höherem persönlichen Selbstgefühl und Selbstbewusstsein; aus der gemeinsamen Sitte und Gewohn-

heit entwickeln sich, indem die allgemeinen und nothwendigen sittlichen Verhältnisse der Einzelnen als solche zum Bewusstsein kommen, bestimmte Rechte und Gesetze. In der freien selbstbewussten Anerkennung der hiermit gegebenen höheren sittlichen Macht vereinigen sich die Geschlechter und Stämme allmählig zu Völkern, Staaten. Wie der Einzelne jetzt sich als Glied einer sittlichen Gemeinschaft weiss, so auch erscheint ihm der Gott nicht mehr als blosse Naturmacht, sondern als ein Gesetz und Recht begründendes persönliches Wesen, zu welchem er durch den religiösen Kultus in einem persönlichen religiös-sittlichen Verhältniss steht. So gewinnt der Mensch auf dieser Stufe ein zwiefaches höheres Sittengesetz, auf der einen Seite das rechtliche, politische, auf der andern das religiöse. Die natürliche Selbstthätigkeit, die Naturbearbeitung erweitert und gliedert sich, da jetzt, mit der Erfindung oder dem ersten Bekanntwerden der Schrift, die ersten Elemente der Wissenschaft hervortreten. Die lebendige Productivität des Gemüths stellt sich dar in harmonischen äussern Bildungen und Werken, in der sogenannten schönen Kunst. Aber alle diese ideellen Mächte durchdringen das Volk keineswegs in gleicher Weise; sie treten überwiegend in einzelnen Religionsstiftern oder politisch-kriegerischen Heroen hervor und gewinnen freie Anerkennung und Herrschaft nur in kleinen Kreisen; den andern weniger entwickelten Stämmen und Ständen des Volks wird das neue Gesetz, die neue Offenbarung mit Gewalt aufgedrungen. So erscheinen durchgängig in den Staaten des Alterthums dem Stande der Krieger, freien Stadt- und Staatsbürger oder dem der Priester die übrigen Stände des Volks untergeordnet. Das, was ursprünglich Ethos des Volkes war, wird zum äussern Gesetz herabgewürdigt; nur in Wenigen herrscht frei das höchste Sittengesetz auf dieser Stufe, welches hier noch in unvollkommener Gestalt existirt, theilweise nämlich in der negativen, abstracten Form des Gesetzes, theilweise in der unbewussten oder äusserlichen Form der Sitte und Gewohnheit. In beiden Gestalten ist es unfähig, den vollen lebendigen Gehalt der sittlichen Vernunft und Persönlichkeit auszudrücken.

Auf der höchsten Stufe der sittlichen Entwicklung ist das Sittengesetz nichts anderes, als die eigne selbstbewusste sittliche Natur der

Persönlichkeit; das Gesetz steht ihr nicht mehr als etwas Aeusseres gegenüber sondern wohnt ihr ein in freier Gesinnung, Selbstbeherrschung und Erkenntniss. Dieser Uebergang von der zweiten zur dritten Stufe wird vollbracht durch die fortdauernde und fortschreitende Selbstthätigkeit in der rechtlichen, politischen, religiösen Sphäre. Diese Selbstthätigkeit nämlich muss sich darstellen einerseits im fortschreitenden persönlichen Selbstgefühl der Einigung des Menschen mit dem Menschen und dem Absoluten (Liebe), andrerseits im Erkennen des Rechts, der politischen und sittlichen Zwecke und der Beziehungen des Menschen zur absoluten Einheit. So erzeugt sich die freie sittliche Gesinnung, welche das Gute für Alle, für die ganze Menschheit will und mit ihr die vermittelnde Erkenntniss des Guten und Sittlichen, welche die Zweckbegriffe des Handelns mit Sicherheit entwirft. Durch beide zusammen erzeugt sich ein reicheres umfassenderes vollkommneres sittliches Handeln, als es auf der Stufe des Gesetzes möglich war und dasselbe vermag nun durch fortschreitende Liebe und Erkenntniss sich immer mehr zu vollenden. Die Gottheit wird auf dieser höhern Stufe der Erkenntniss und Liebe nicht mehr als einzelne Persönlichkeit in ausschliessender endlicher Beziehung auf Einzelnes vorgestellt, sondern religiös und speculativ gedacht als die absolute Einheit, welche unendlich erhaben über alles Endliche und allgegenwärtig in demselben, in der Natur wie in der sittlichen Welt, das Ganze in sich trägt. In der das ganze Bewusstsein des freien Menschen durchdringenden Beziehung auf die absolute Einheit muss sich die freie sittliche That darstellen als eine heilige Pflicht, die freie Unterlassung derselben oder jedes durch leidenschaftliche egoistische Motive veranlasste freie Heraustreten aus der höhern heiligen Weltordnung als Sünde, als Böses. Wie es im Begriff der höhern Entwickelungsstufe überhaupt liegt, so schliesst diese höchste Stufe, die der selbsbewussten freien sittlichen Entwicklung, die Basis der beiden frühern Stufen ein und bringt ihrerseits das Positive, was in denselben gesetzt ist, die Naturbearbeitung und die Sitte, den Staat und die Religiosität, die Kunst und das Wissen zur höchsten Vollendung. Hierdurch gewinnt denn auch das ganze Völkerleben eine andere Gestalt. Die Völker-Individuen stehen

auf dieser Stufe nicht mehr in durchaus abgeschlossener Individualität einander feindlich gegenüber; indem sie in der Religion, Wissenschaft, Kunst gemeinsame höhere Mächte anerkennen, erwacht in ihnen das Selbstbewusstsein der gemeinsamen Menschheit; sie erkennen sich als gleiche an und die gleichartigen vereinigen sich zu grössern Völkern und Staaten. Die Völker-Geschichte wird jetzt immer mehr zur Welt-Geschichte.

Sehen wir nun zu, wie sich diese Entwicklungsstufen im Verlauf der Geschichte verwirklicht haben, wobei wir jedoch unsern Haupt-Zweck, die Entwicklung des Sittlichen und der Sittenlehre bei den Griechen und in der neuern Zeit, im Auge behalten und demnach die erste Entwickelungsstufe ganz bei Seite liegen lassen: so dürfen wir nicht mit der Hegelschen Philosophie von der Voraussetzung ausgehen, als stelle die Geschichte ein System von continuirlich fortschreitenden Entwickelungs-Stufen und Momenten dar. Die Entwicklung der Vernunft in der Geschichte ist nicht eine dialektische und stetig fortschreitende, sondern eine durch die freie That der Individuen und Völker und durch die ganze Natur der weltlichen Verhältnisse bedingte, in welcher deshalb nur zu häufig Stillstand und Rückschritt eintritt. Wie wir in der Natur sehen, dass die Entwicklung des organischen Lebens und der organischen Systeme in dem Uebergange von den niederen zu den höheren Stufen keineswegs gleichmässig fortschreitet, sondern bald dieses, bald jenes System oder ein einzelner Theil desselben in der Entwicklung vorauseilt, oder zurückbleibt: so auch sehen wir in der Entwicklung der Geschichte sehr häufig einzelne Richtungen der menschlichen Geistesthätigkeit überwiegend hervor-, andere zurücktreten. Fassen wir die geistige Bildung des Alterthums ins Auge, so tritt uns sogleich in den Völkern des Orients und des Occidents eine charakteristische Verschiedenheit der Richtungen der sittlichen Vernunft entgegen, die wir nicht als niedere und höhere Entwickelungen einander gegenüberstellen und begreifen können. Bei den Indiern, Persern, Hebräern nämlich beherrscht die Religion alle übrigen Lebensrichtungen, jedoch schon bei diesen Völkern in verschiedenem Maasse; im Leben der Chinesen bildet die Naturbearbeitung und die derselben entsprechende hatriarchalische

Bildung und Sitte das vorherrschende Moment und die Griechen und Römer haben das freie politische Volksleben in den reichsten und mannigfaltigen Formen entfaltet. Wir werden, unserm Zweck gemäss, nur die sittliche Bildung der Griechen näher ins Auge fassen.

1. Die sittliche Entwicklung und Sittenlehre der Griechen.

Im griechischen Volk hat sich die oben bezeichnete zweite Entwicklungsstufe bei weitem am vollkommensten realisirt. Mit den glücklichsten Anlagen von der Natur ausgestattet, in der günstigsten Weltstellung zu bereits gebildeten Völkern, konnte es seine rege Selbstthätigkeit nach den verschiedensten Richtungen hin harmonisch und frei entfalten. Mit Recht sind die Hellenen von jenem Aegypter die ewig jungen genannt worden, denn sie haben die Heiterkeit und Schönheit des Lebens, die jugendliche Frische der Begeisterung für das Ideale tiefer als irgend ein anderes Volk, in sich getragen und auch in Kunst und Wissenschaft so vollkommen dargestellt, dass sie in der Entwickelungsgeschichte der Menschheit stets diese schöne bedeutende Stelle der Jugend einnehmen werden. Sie sind es, die wir zuerst mit Beharrlichkeit ihr Leben einsetzen sehen für die Freiheit, die als ein freies Volk zuerst eine eigentliche Geschichte haben und sie auch aus ihrem Geiste herausarbeiten. Wie der griechische Geist in der Kunst zuerst die Natur und das menschliche Leben in seiner vollen Wirklichkeit und Schönheit erfasste und darstellte, so auch vertiefte sich derselbe zuerst zu einem bestimmten philosophischen Anschauen der Natur und der sittlichen Welt, zum Erforschen dessen, was das wahrhaft Gute ist. Allein wir dürfen uns durch die plastische Schönheit der Kunst und Wissenschaft der Griechen nicht verleiten lassen zur Ueberschätzung ihrer selbst, als hätten sie das Höchste der Menschlichkeit erreicht gehabt; neben den Vorzügen dürfen wir auch die Mängel und Verirrungen der jugendlichen Entwicklung nicht übersehen. Sogar die politische Freiheit, deren sie selbst am meisten sich rühmen, gestaltet sich im Innern der kleinen Staaten keineswegs so erfreulich. Nicht nur, dass die einzelnen Städte und Staaten meistens in

beständigem Partheikampfe sich verzehrten, sobald der äussere Feind gewichen war, niemals auch konnten sie, die so stolz als Hellenen, den andern Völkern als Barbaren gegenüber, sich fühlten, zu einer grössern Volks-Einheit sich einigen, deren Kraft ihnen für längere Zeit die Selbsständigkeit gesichert haben würde. Und wie traurig sieht es noch mit der innern sittlichen Freiheit aus! Im Sclaven, im Ausländer erkennen sie die Freiheit und Menschheit nicht an; sie ist im engern Sinne sogar auf den freien Bürger der Stadt beschränkt. Das religiöse Verhältniss zum Gott ist bei ihnen noch nicht ein solches, welches wesentlich auf die sittliche Gesinnung eingewirkt hätte. Wie wenig sie die sinnliche Natur in sich humanisirt hatten, das zeigt aufs deutlichste die untergeordnete Stellung der Frauen, die geringe Bedeutung des Familienlebens und die fast zur Sitte gewordene schändliche Knabenliebe. (Vgl. über beide den Charikles von C. W. Becker). Redlichkeit im Privatverkehr war eine seltene Tugend der Griechen, ausgezeichnete redliche Männer konnten sie nicht ertragen. So verbannten die Athenienser stets ihre Tüchtigsten und tödteten den edelsten besten und, nach dem Ausspruch des delphischen Gottes, weisesten Bürger, den sie jemals hatten, der im reinen Spiegelbilde des Gedankens ihre sittlichen Schwächen und Verkehrtheiten ihnen aufdeckte. Die von Sokrates und Plato versuchte Wiedergeburt des sittlichen Geistes aus der Erkenntniss und der freien Selbstbeherrschung musste darum missglücken, weil der griechische Volksgeist noch nicht genug ethisirt war und schon zu früh die Keime der Verderbniss in sich trug, um zu der individuellen sittlichen Freiheit sich erheben zu können.

Allerdings zeigt uns die philosophische Sittenlehre der Griechen ein Bild der sittlichen Freiheit bis zu einem gewissen Grade. Die griechische Philosophie in ihrer mit Sokrates beginnenden Blüthe trägt auch in ihrer Form ganz das Gepräge des griechischen Volksgeistes, welches wir im Staat, in der Kunst und in der religiösen Anschauung wahrnehmen, nämlich die Erhebung zum objectiv Allgemeinen, zum Gesetz, zum lebendigen Begriff, zu der bestimmten Idee, als dem Wesen der Erscheinung; sie ist lebendig, anschaulich, objectiv, der Kunstausdruck des griechischen Volksgeistes im Wissen, in der Dialektik der Begriffs-

bestimmung. Wie die Griechen im Leben das Individuum ganz dem Allgemeinen, dem Ethos des Volkes, dem Gesetz unterordnen, so dass nach Stahls Bemerkung, selbst im attischen Recht der Begriff der persönlichen Berechtigung ganz zurücktritt: so auch geht ihr höchstes Wissen ganz auf in der Anschauung des Allgemeinen, an sich Seienden, des objectiven Begriffs oder der Idee und selbst die Erkenntniss des Guten und Sittlichen wird hierauf zurückgeführt. Die Sittlichkeit, Tugend ist, nach der Sittenlehre der Griechen, wesentlich Weisheit, vernünftige Erkenntniss des Allgemeinen, der Ideen. Nachdem Sokrates zuerst die dialektische Kunst der Erforschung des Allgemeinen und Guten geübt hatte, haben Plato und Aristoteles dieselbe entwickelt und das sittliche Leben des griechischen Volks in seiner höchsten Blüthe durch den Gedanken erfasst, der Erstere von der idealen Seite des Strebens nach dem höchsten Gute, welches Streben er im Leben und Thun des Sokrates verwirklicht anschaut, der Andere von der empirischen realen Seite, indem er die natürlichen und weltlichen Grundbedingungen der Verwirklichung des höchsten Gutes ins Auge fasst, aus der Entwicklung der sittlichen Natur im Menschen die Tugenden ableitet und überhaupt alle Begriffe der sittlichen Natur kritisch-empirisch analysirt.

Indess die Begriffswelt der griechischen Denker, der wir Neueren so viel verdanken, umfasst doch von der Natur und Menschenwelt nur erst einen engen Kreis; die reale empirische Erkenntniss ist in beiden Gebieten noch zu unvollkommen, als dass die Speculation ein Ganzes der Weltanschauung, ein bestimmtes in sich abgeschlossenes systematisches Begriffs-System hätte aufstellen können, und aus demselben Grunde gelangen sie auch nicht zu einer genauern Bestimmung der Idee Gottes oder der absoluten Einheit. Auf der Basis dieser unvollkommenen Natur-, Welt- und Gottes-Anschauung musste auch der Begriff des menschlichen Geistes und seiner Entwickelung ein unbestimmter bleiben. Für die Auffassung der letzteren fehlte es an unbefangenen geschichtlichen Anschauungen ihrer eigenen und der Entwicklung anderer Völker, ganz besonders aber, was die freie selbstbewusste sittliche Entwicklung betrifft, an Vorbildern, an Erfahrungen. Das Leben des Sokrates ist das höchste und

einzige Vorbild, woran Plato seine ethische Lehre anknüpfen konnte. In Sokrates Leben und Erkennen tritt allerdings ein freies sittliches Streben hervor, welches nicht mit Hegel zu begreifen ist als ein Zurückziehen aus der Wirklichkeit, dem Staat in die Region der subjectiven Innerlichkeit oder des reinen Gedankens, denn sein Erkennen war eben auf die volle lebendige Wirklichkeit gerichtet; die Gesetze des Staats und die Pflichten gegen denselben waren ihm nicht minder heilig, als das erkannte Gute und die Ahnungen seines Dämoniums. Er erstrebte eine freie Wiedergeburt der Sittlichkeit aus der Wahrheit durch freie Selbstbeherrschung; aber er weiss das Sittliche nur in den einzelnen empirischen Beziehungen dialektisch zu erfassen und für die Idee des Guten im Allgemeinen keinen Inhalt anzugeben, als dass es durch Selbsterkenntniss gefunden, durch freie Selbstbeherrschung verwirklicht werde. Die Platonische Philosophie bestimmt dieses Erkennen genauer als Erkennen der an sich seienden Ideenwelt, als die freie Tugend der Weisheit, welche alle andern Tugenden, die Besonnenheit, die Tapferkeit, die Gerechtigkeit, d. h. die Beherrschung des Niedern, Sinnlichen, (der Begierden und des Gemüths) durch die Vernunft, die Erkenntniss, hervorbringt. Aber diesen Uebergang von der Erkenntniss zur freien That und Gesinnung vermag sie auf dem sittlichen Gebiet eben so wenig begreiflich zu machen als auf dem theoretischen Gebiete das Verhältniss des Begriffs oder der Idee zur Erscheinung. Allerdings besitzt die Platonische Sittenlehre ein Vermittelungs-Princip für das Erkennen und Thun des Guten in der Liebe, dem leiblichen und geistigen Zeugungstriebe, der sich zuletzt zu den Ideen erhebt, aber wir müssen uns hüten, auf diesen platonisch-griechischen Eros, der seiner eigentlichen Natur nach auf die Ausgeburt im Schönen gerichtet ist, die in der christlichen Welt entstandenen Bestimmungen des Begriffs der Liebe zu übertragen. Wohl musste sich Platon in der Tugend der Weisheit, welche zugleich die höchste Glückseligkeit ist und worin der Mensch sich möglichst mit Gott vereinigt, eine innere freie Entwickelung des menschlichen Wesens denken, aber er hat dabei die Liebe nur als natürliches allgemeines Lebensprincip aufgefasst, keineswegs dieselbe, als sittlich-lebendiges Selbstbewusstsein der Menschheit,

zum freien sittlichen Handlungs-Princip erhoben. Von dieser Seite bot ihm das Leben der griechischen Welt keine Anschauungen und er hätte gar zu hoch über seiner Zeit stehen, ja ganz aus ihr heraustreten müssen, wenn er dazu hätte gelangen sollen. Wie weit er hiervon entfernt war, erkennen wir aufs Deutlichste in seiner nähern Construction der sittlichen Welt, d. h. des Staats, wo er alle freie Selbstthätigkeit der Liebe, des Erkennens, des Thuns nach Aussen mit ihren Resultaten, mit dem Eigenthum und der Ehe, dem Bestehen des Staates opfert, wo er (wie Schleiermacher in der Einleitung S. 35 bemerkt) für die Bestimmung des Geschlechtstriebes zu einer Neigung kein anderes Motiv kennt, als den durch die Betrachtung schöner Gestalten hervorgebrachten Reiz, wo auch sinnliche Neigungen zu Jünglingen in Männern sich entwickeln dürfen, wo an den Edelsten sinnliche Leidenschaftlichkeit als ein bedeutendes Motiv gut geheissen wird, so dass für die freie persönliche Zuneigung fast gar keine Stelle übrig bleibt. Diese Unsittlichkeit der Platonischen Gesetzgebung, welche zu allen Zeiten Anstoss gegeben hat, erklärt sich aus dem bezeichneten Mangel eines sittlichen Vermittelungsprincips für das freie sittliche Leben. Plato glaubte die bereits tief ins Leben eingedrungene Entartung und Willkühr nicht anders bändigen zu können, als durch eine solche gewaltsame Unterordnung des Niedern unter die lebendige Erkenntniss des Allgemeinen, d. h. unter die Weisheit des oder der Herrschenden, da er wohl einsah, dass das Allgemeine, das abstracte Gesetz für sich zu ohnmächtig sei gegen jene Willkühr.

Die Sittenlehre des Aristoteles, in welcher das ideale Sokratische Bestreben weniger hervortritt und dagegen die natürlichen Bedingungen der sittlichen Thätigkeit hervorgehoben werden, verwirft jene unnatürlichen gewaltsamen Institutionen des Platonischen Staats, aber auch ihr ist der Staat der Zweck und die Vollendung der sittlichen Thätigkeit; die Idee einer freien sittlichen Thätigkeit in einer freien Gemeinde sittlicher Wesen bleibt auch ihr gänzlich fremd. Auch ihr gelingt es nicht, den Dualismus von Begriff und Erscheinung, von vernünftiger Erkenntniss und natürlicher Lust und Begierde aufzuheben. Diese beiden Elemente sollen freilich im Begriff des höchsten Gutes,

der Glückseligkeit (Eudämonie) zusammenfallen, allein wie das höchste Gut in der freien Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes, in den Tugenden und Gütern sich fortschreitend verwirkliche, das vermochte auch Aristoteles nicht zu entwickeln und fasst die Tugend und die Tugenden, ohne speculative Verbindung mit der Idee des sittlichen Lebens überhaupt, nur empirisch reflectirend auf als das durch richtige Erkenntniss zu bestimmende *juste milieu* zwischen zwei Extremen oder Lastern. Von den einzelnen Tugenden stehen wiederum die der Erkenntniss (die dianoetischen) welche in der göttlichen, übermenschlichen Thätigkeit der Theorie, der denkenden Vernunft ihren Grund haben, unvermittelt den physischen und praktischen Tugenden gegenüber. Es ist nicht zu läugnen, dass die Aristotelische Sittenlehre reiche und umfassende Anschauungen der einzelnen sittlichen Lebenssphären, z. B. der Freundschaft und beziehungsweise auch der Familie enthält, allein das Vereinzelte dieser Beobachtungen und Reflexionen eines so systematischen Geistes weist eben darauf hin, wie wenig bei den Griechen die freie Sittlichkeit des Individuums Selbstständigkeit erlangt hatte. Auch nach Aristoteles sind die Sclaven und die Ausländer (Barbaren) von Natur nicht frei, nur zum Dienen bestimmt; der Sclave hat keinen eigenen Willen; die Tugend ist bei ihm nur ein Kleinstes und von Liebe und Freundschaft, von einem wahrhaft sittlichen Verhältniss zwischen Herr und Sclave kann nicht die Rede sein.

Auch die späteren ethischen Schulen vermochten weder jenen Dualismus der sittlichen Vernunft und der Natur oder Lust zu beseitigen noch auch die sittliche Freiheit der Vernunft anders als negativ in der Beherrschung des Niedern, Unvernünftigen zu entwickeln. In Beziehung auf Epicur bedarf dies wohl kaum eines Beweises. Seine Glückseligkeits-Lehre unterscheidet sich von der frühern Lust-Lehre des Aristipp dadurch, dass das höchste Gut derselben dauernde und geistige Lust in sich fasst; allein sie weiss für die letztere einen Inhalt zu finden nur in dem Gedanken und in der Empfindung der vergangenen und zukünftigen Lust und gelangt eigentlich nur zu einer negativen Bestimmung der Glückseligkeit als Schmerzlosigkeit oder Ataraxie (unerschütterliche Seelenruhe). Die Stoiker dagegen

suchen das höchste Gut als unabhängig von den natürlichen Bedingungen der Lust und der äusseren weltlichen Güter hinzustellen; es besteht in der Uebereinstimmung unserer Handlungen mit der Vernunft oder Natur des Ganzen, deren Begriff sie jedoch nicht näher speculativ zu entwickeln vermögen. Die denkende Vernunft, die Tugend der Weisheit, welche alle übrigen Tugenden der Selbstbeherrschung und Ataraxie erzeugt, soll völlige Unabhängigkeit von weltlichen Verhältnissen und Glückseligkeit in sich tragen, allein sie hat ihren ideellen Inhalt nur in dieser negativen Beziehung und Freiheit. Die Stoiker suchen zwar diesem Begriff einige Anschaulichkeit zu geben durch die Beschreibung des Weisen, erreichen aber diesen Zweck nicht, da sie sein sittliches Thun nicht auf die wirkliche Welt und Gegenwart beziehen; sie setzen ihn in die Vergangenheit und erlauben ihm in tugendhafter Absicht die unsittlichsten Dinge (Blutschande u. s. w.) zu treiben. Alles dies beweist, dass die sittliche Freiheit, die sie anstrebten, im wirklichen Leben noch nicht realisirt war und das Maass einer natürlichen, vernunftgemässen Entwicklung noch nicht gefunden hatte. Sie haben zum Theil mit preiswürdiger Energie dem entarteten Volksgeist entgegengekämpft, befanden sich aber eben deshalb, weil sie dieser Zeit angehörten, zu sehr ausserhalb eines gesunden Volkslebens, standen mit ihren Bestrebungen zu vereinzelt, als dass sie jene sokratisch-platonische Wiedergeburt der sittlichen Freiheit hätten fortsetzen oder vollenden können. Die Ethik, wie die Speculation der Stoiker überhaupt, trägt schon die Spuren des Verfalls an sich, ist bereits aus der Tiefe der speculativen Lebens-Anschauung herausgetreten. Dem Standpunkt der fortgeschrittenen Reflexion im Einzelnen entspricht es, dass sie das Sittliche zuerst vom Standpunkt des Sollens, des sittlichen Gesetzes als Pflicht auffassten.

Die Sittenlehre des Plotin, der Neuplatoniker gehört schon nicht mehr der national-griechischen, sondern der griechisch-orientalischen Philosophie an, hat überwiegend einen religiös-speculativen Charakter, ist noch mehr als die stoische, vom Staat und den wirklichen Leben abgewendet und verfährt in ihren höchsten Principien eklektisch; sie zeigt in ihrem weiteren Verlauf aufs deutlichste, dass die sittliche Kraft des griechischen

Volksgeistes gebrochen war, dass die Wiedergeburt der sittlichen Freiheit eines neuen positiven Aufschwungs bedurfte.

In der Sittenlehre der Griechen ist das sittliche Princip oder das Sittengesetz noch nicht als eine das ganze menschliche Leben beherrschende und positiv bildende Macht erfasst; sie vermag daher für die freie sittliche Entwicklung keinen absoluten Zweck aufzustellen, denn ein solcher kann weder in der Lust und Glückseligkeit, noch im Erkennen, weder im Staat, noch in der vereinzelten Subjectivität des Weisen gefunden werden. Das religiöse Princip kommt in ihr fast noch gar nicht in Betracht; das Princip der freien Liebe ist wenig anerkannt und daher das ganze Privatleben, besonders das geschlechtliche Verhältniss, wenig ethisirt. Andrerseits aber dürfen wir nicht läugnen, dass diese Sittenlehre, wie sie ursprünglich aus einem freien sittlichen Streben hervorging, so auch die Erhebung zu einer höhern Stufe der sittlichen Freiheit wesentlich gefördert und vorbereitet hat. Viele edle Geister sind durch sie zu grossen Thaten angespornt und in der Ertragung der Uebel dieser Welt gestärkt worden. Durch sie erhob sich der Mensch über den Standpunkt der Unterwerfung unter das Gesetz, indem sie ihn lehrte, die Bestimmungen des Gesetzes frei, mit vernünftiger Einsicht zu vollziehen, und ausserdem ein vernunftgemässes Leben in freier Selbstbeherrschung, mit den Tugenden der Besonnenheit, Tapferkeit und Gerechtigkeit geschmückt, zu führen.

An diese sittliche Erhebung und wissenschaftliche Bildung der Griechen knüpft sich auch, theilweise wenigstens, die Entwicklung der christlichen Kirche und der kirchlichen Lehre. Man hat in der neuern Zeit aus der Auflösung der Volksgeister das höhere Princip des Christenthums dialektisch entstehen lassen und begreifen wollen. Es ist zuzugeben, dass jene Auflösung und die in derselben hervortretende Sehnsucht der Völker nach etwas Höherem eine negative Bedingung für ihre Aufnahme des Christenthums war. Wenn indess behauptet werden muss, dass aus der Negation und Auflösung allein niemals eine höhere Entwicklung hervorgeht, dass in der Natur, wenn nicht alle, doch die höheren organischen Bildungen nur aus bestimmten Keimen

organischer Wesen sich entwickeln, so wird dies Gesetz auch von der geschichtlichen Entwickelung gelten: auch in der Geschichte entstehen aus der blossen Zersetzung der gegebenen Elemente keine höheren weltbeherrschenden Formen des geschichtlichen Lebens; wir müssen daher die Entstehung des Christenthums in dem Auftreten eines höhern religiös-sittlichen Princips suchen.

2. Die Sittlichkeit und die Sittenlehre der christlichen Welt.

Ohne uns in dogmatische oder speculative Controversen über die Bedeutung des Christenthums einzulassen, haben wir dieselbe hier nur in Beziehung auf die von ihm bewirkte sittliche Umgestaltung des menschlichen Lebens zu betrachten. Zu welchen Resultaten auch die Kritik des Neuen Testaments führen möge, das steht unerschütterlich fest, dass der Stifter des Christenthums jene selbstbewusste Freiheit des innern Menschen, welche Sokrates und seine Nachfolger anstrebten, wenn nicht im höchsten, doch in einem höhern Grade, in seiner Persönlichkeit, in seinem Leben und seiner Lehre darstellte. Die weltumbildende Kraft des Christenthums liegt weder allein in der religiösen oder speculativen Idee der Versöhnung des Menschen mit Gott, noch auch in der ethischen Lehre allein, sondern in der höchsten actuellen Vereinigung des religiösen und sittlichen Princips, der Liebe Gottes und der christlichen Bruder-Liebe, so dass vermöge der Liebe Gottes die Menschen zu einer höhern sittlichen Gemeinschaft in einem Reiche Gottes verbunden sind. Hierdurch erhält das freie sittliche Leben einen absoluten Zweck, nämlich den der Wiedergeburt und innern Vollendung des Menschen im Reiche Gottes. Hier ist Lehre, Gesetz und Leben Eins; hier soll nicht nur das Niedere dem Vernünftigen, das Fleisch dem Geist unterworfen werden, sondern auch der menschliche Geist sich in sich selbst und in Gott immer mehr vollenden.

Demnach treten denn auch im Leben des Christen ganz andere Cardinal-Tugenden hervor, als die des griechischen Weisen: an die Stelle der Weisheit tritt der Glaube an die göttliche Er-

lösung und Gnade und daran knüpft sich die Hoffnung des ewigen Lebens; die Liebe vertritt im Christen alle jene durch die Weisheit vermittelten Tugenden der Selbstbeherrschung, der Besonnenheit, Tapferkeit; der stolzen Selbstgenugsamkeit und Ataraxie der späteren griechischen Weisen tritt die christliche Demuth gegenüber. Wenn also hier nach der subjectiven Seite hin die sittliche Gesinnung in der reinsten Gestalt hervortritt, so ist doch hierin nicht zugleich auch nach der objectiven Seite hin die höchste Vollendung der sittlichen Entwickelung gegeben. Es liegt im christlichen Princip zunächst nur der Anfang, der Keim der höchsten sittlichen Entwicklungsstufe; dieser Keim muss erst durch die freie sittliche Vernunftthätigkeit zum vollendeten sittlichen Wesen sich entwickeln, welche Vollendung denn auch die Entwicklung der einzelnen sittlichen Vernunftthätigkeiten und der beiden früheren Stufen der natürlichen und weltlichen Selbstthätigkeit in sich schliesst. Vermöchte die religiöse Gesinnung allein, ohne die Erkenntniss und die fortschreitende sittliche Praxis, ohne die geeigneten natürlichen und weltlichen Bedingungen, die ihr entsprechenden wahrhaft sittlichen Handlungen zu erzeugen: woher sollten da die Barbarei und die furchtbaren Verirrungen des Mittelalters entstanden sein? Wohl vermag die Liebe, die Gesinnung das Gesetz bis zu einem gewissen Grade zu erfüllen, aber sie vermag nicht das der sittlichen Idee entsprechende Maass aus sich zu erzeugen; sie bedarf vielmehr selbst der fortschreitenden Weisheit und Besonnenheit, wenn sie nicht sich verirren soll; sie bedarf daher auch der Basis der beiden frühern Stufen, d. h. eines sittlichen Volksgeistes, um sich zur freien selbstbewussten sittlichen Thätigkeit zu vollenden. (Einen nahe liegenden anschaulichen Beweis für diesen Satz liefern die unglücklichen Ergebnisse der christlichen Missionen, insofern diese unternahmen, rohe Völkerstämme durch die blosse Verkündigung des Evangeliums, ohne Zucht und Erziehung zu weltlicher Selbstthätigkeit, zu civilisiren). Nun fand aber das Christenthum bei seinem ersten Auftreten keineswegs diese Bedingungen der weltlichen Bildung vor, vielmehr das Gegentheil: hier sittliche Auflösung der Staaten und Völker, dort rohe, noch nicht civilisirte Völkerschaften.

Die sittliche Entwicklung der christlichen Welt musste daher zunächst eine einseitige, unvollkommene sein und so lange bleiben, bis jene entarteten Volksgeister erst untergegangen waren und die neuen lebenskräftigen sich erst wieder bis zu einem gewissen Grade entwickelt hatten, durch die Periode des sogenannten Mittelalters hindurch. In der entarteten sittlichen Welt musste auch die christliche Kirche und Lehre entarten. Allerdings gewinnt das Christenthum durch die orientalisch-griechische Philosophie eine speculativ-dogmatische Ausbildung seiner Lehre, aber diese vermochte weder den in sich selbst erstorbenen Volksgeistern neues Leben einzuhauchen, noch auch den roheren naturkräftigen Völkerstämmen des Nordens jene höchste religiös-sittliche Freiheit mitzutheilen. Um die Entartung des christlichen Lebens überhaupt in ihrer Genesis zu begreifen, kommt noch ein anderer Punkt in Betracht, nämlich die auf niedern Bildungsstufen fast nothwendig eintretende äusserliche egoistische Auffassung des christlichen Princips. Vermöge dieser Auffassung ist das Streben des Christen nur auf das Haben und Besitzen des seligmachenden Glaubens und seiner Verheissungen jenseits dieses Lebens gerichtet. Man läugnet dabei freilich nicht, dass der Christ auch sittlich handeln müsse, allein hierzu, meint man, bedarf es nicht erst eines fortgesetzten selbstständigen Strebens und Kämpfens; derjenige, der den rechten Glauben besitzt, hat schon durch diese Aufnahme desselben jenen innern Menschen, von dem das Evangelium redet, angezogen, handelt als Christ vollkommen sittlich und sein Kämpfen und Ringen hat sich nur auf den richtigen Glauben zu beziehen. So schreitet der Gläubige (in diesem Sinne) nicht thatkräftig in Gesinnung und Erkenntniss fort; sein Gemüth wendet sich ab von dieser wirklichen Welt des Lebens und Strebens zu den Belohnungen und Strafen im jenseitigen Leben und Hoffnung und Furcht werden die Motive seines Thuns. Ein solcher Christ nun wähnt vermöge seines wahren Glaubens auf der höhsten Stufe der Religion oder Frömmigkeit zu stehen, hat aber in der That und Wirklichkeit seinen innern geistigen Entwicklung noch nicht einmal die oben bezeichnete zweite Stufe wahrhaft erreicht, denn der Glaube ist ihm nur ein äusseres Wort oder Gesetz, welches in seine rohe Natur

nicht thatkräftig eindringt; es stehen die vermeinte göttliche Natur und die roheste Sinnlichkeit, der Engel und das Thier im Menschen, unvermittelt einander gegenüber. Neben der göttlichen geistigen Region des Glaubens, des Betens, auch wohl des subjectiv guten Willens befindet sich in demselben Subject die Region der rohen Lüste, Begierden und egoistischen Bestrebungen, worin es lustig und wild zugeht, aber das dem Jenseitigen zugewendete Gemüth des Gläubigen hat nicht nöthig, sich um diese irdischen Zufälligkeiten zu kümmern, und fallen auch zuweilen trübe Schatten aus dieser wüsten dunkeln Welt auf sein Gemüth, so tröstet er sich mit dem alten Adam, der in ihm stecke und nicht auszutreiben sei; er fühlt oder erkennt um so weniger die Nothwendigkeit, die rohen Begierden der sittlichen Vernunft, das Fleisch dem Geist zu unterwerfen, weil der Mensch nur passiv, durch die göttliche Gnade gut und gerecht werde. Auf diese Weise ist die freie selbstbewusste sittliche Entwicklung von Grund aus gehemmt und nur bessere Naturen gelangen durch ein günstiges Geschick zu der Entfaltung jener Menschlichkeit, die im Sinne des Christenthums liegt. Nur durch die fortschreitende Selbstthätigkeit vermag der Mensch zu der sittlichen Selbsterkenntniss zu gelangen, welche die Wurzel der freien sittlichen Entwicklung ist; nur in der lebendigen Gemeinschaft des Menschen mit dem Menschen entwickelt sich die werkthätige brüderliche Liebe, die Blüthe alles sittlichen Strebens. Jene Wurzel musste verdorren, diese Blüthe konnte nicht hervorbrechen in der entarteten orientalisch-griechischen und römischen Welt, bei dieser herrschenden orientalischen Verachtung der Natur, der Welt, der Selbstthätigkeit. An die Stelle der Selbsterkenntniss und der damit verbundenen Demuth trat der blinde weltverachtende geistliche Hochmuth, an die Stelle der werkthätigen Liebe der werkthätige Hass des religiösen Fanatismus: Laster, welche die Welt des Alterthums in dieser Scheusslichkeit und allgemeinen Verbreitung nicht gekannt hat. An die Stelle des lebendigen Erkennens der Natur und Welt trat das phantastische Brüten über eine jenseitige Welt und ihre Engel und Teufel. Diese Entartung pflanzt sich von der morgenländischen Welt fort auf die abendländische. In dieser, wo die rohen nordischen Stämme erst gebändigt und

civilisirt werden mussten, greift die Kirche in den Staat über, übernimmt selbst die Zucht der Sitte und des Gesetzes; ihr Kultus und ihre Lehre wird zum äusseren religiös-ceremoniellen Gesetz und die Kirche selbst zur hierarchischen weltlichen Herrschaft und hierdurch in alle Entartungen des weltlichen Lebens verflochten. Nur langsam konnten, bei dieser innern Entzweiung in allen Lebensverhältnissen, bei der Zwietracht der Kirche und des Staats im Mittelalter, die Völkerstämme zu Völkern und Staaten sich entwickeln; die Gewalt und Autorität der allein seligmachenden Kirche hielt die natürliche und weltliche Selbstthätigkeit, wie auch die des Wissens, gefesselt. Von einer philosophischen Sittenlehre konnte nicht die Rede sein. Das Mittelalter erkennt selbst in seinen kirchlichen und speculativen Theologen als einziges höchstes Gut nur den „Genuss Gottes" an, welcher dem Menschen nur auf schlechthin übernatürliche Weise zu Theil wird; die einzigen wahrhaften Tugenden sind die theologischen, von Gott uns „eingegossenen," woran also die Freiheit gar keinen Antheil hat und die wesentlichen sittlichen Handlungen überhaupt bestehen in der Ausübung des Gottesdienstes und der Sacramente; alle werkthätige Sittlichkeit erscheint als unnütz, ja als verderblich. Erst nachdem die Volksgeister, besonders das deutsche Volk, wiederum zu einer gewissen sittlichen Selbstständigkeit sich entwickelt hatten, konnte in der Reformation eine Reaction des religiös-sittlichen Geistes gegen die Gewalt und Auctorität der hierarchisch-kirchlichen Bildung eintreten und hiermit der Uebergang zu der neuern Zeit, zu einer freiern und freien sittlichen Entwicklung gemacht werden.

Gehen wir jetzt zur Betrachtung der sittlichen Bildung und Sittenlehre der neuern Zeit über, so werden wir von vorn herein mit der Universal-Geschichte und Geschichte der Philosophie zwei Perioden, die der neuern und der neuesten Zeit unterscheiden müssen. Die erste Periode, die bis gegen die Mitte oder das Ende des vorigen Jahrhunderts herabreicht, ist die Zeit des Kampfes und Uebergangs zur Freiheit, die Zeit der äussern und innern Gegensätze. Auf der einen Seite nämlich stehen der katholisch-hierarchischen Kirche im Kampfe gegenüber die protestantischen Konfessionen, welche das christliche Glaubens-Princip

in aller Strenge festhalten, die Freiheit des Gewissens und des wissenschaftlichen Forschens in Anspruch nehmen und auch der Natur und Welt sich wieder mehr zuwenden durch Anerkennung der Ehe der Geistlichen und der weltlichen Selbstthätigkeit. Auf der andern Seite erhebt sich zunächst gegen die hierarchisch-katholische Kirche, später aber auch gegen die orthodoxen protestantischen Secten die natürliche und weltliche Vernunft und Wissenschaft, sich stützend zuerst auf die Kenntniss des klassischen Alterthums, sodann auf die Naturwissenschaften und die Philosophie. Wir werden sehen, dass, wie die Philosophie überhaupt, so auch die Sittenlehre dieser Zeit, durch diese Spaltungen auf eine eigenthümliche Weise bestimmt ist. Die zweite Periode ist die der beginnenden freien sittlichen Entwicklung der neuesten Zeit, in deren Anfang wir gegenwärtig noch stehen. Der Kampf zwischen jenen Gegensätzen dauert auch in dieser noch fort, wird jedoch nicht mehr durch verheerende Kriege, durch Inquisition und Scheiterhaufen geführt. Die Wissenschaften entwickeln sich freier und ihre Resultate dringen mit dem zunehmenden Wohlstande tiefer in das Volk ein und hiermit beginnt denn auch die bestimmtere gesetzliche Constituirung des politischen Lebens. Auch die Philosophie gestaltet sich in der zweiten Periode freier, selbstständiger und mehr eindringend in alle Sphären der übrigen Wissenschaften und des Lebens der Gebildeten. Der Charakter der neuern Philosophie überhaupt besteht keineswegs bloss, wie behauptet worden ist, in dem Protestantismus des denkenden Geistes oder in einem abstracten Rationalismus oder in der auf die Vermittlung der Gegensätze des Denkens und Seins gerichteten erkenntnisstheoretischen Speculation. Hiermit sind nur negative, vereinzelte Momente dieser grossen universellen Entwicklung bezeichnet. Die neuere Philosophie unterscheidet sich von der des Alterthums und des Mittelalters wesentlich dadurch, dass sie weder, wie jene, bei der objectiven Begriffsbestimmung der Erscheinungen der Natur und des Geisteslebens, noch wie diese, bei der Erkenntniss Gottes und der göttlichen Welt stehen bleibt, dass sie vielmehr, strebend nach der Vermittelung der Gegensätze des Göttlichen und Weltlichen, des Geistigen und Natürlichen, auf der Basis der von ihr abgesonderten selbstständig

entwickelten empirischen Wissenschaften der Natur und der Geschichte, die Wirklichkeit der Natur- und Menschen-Welt als universelle Totalität und als freie Entwicklung in der absoluten Einheit zu begreifen sucht. Allerdings tritt dieser Charakter erst in der neuesten Philosophie bestimmter mit Bewusstsein hervor, er liegt jedoch als unbewusstes Streben auch den Systemen der ersten Periode zu Grunde, welche von entgegengesetzten Standpunkten aus auf dieses Ziel hinstreben. Die neuere Philosophie beginnt mit dem abstracten Denken des Substantiellen, Göttlichen, nimmt aber in den Begriff der Substanz immer mehr die concrete Bestimmtheit der Actionen, des Naturzusammenhangs, der lebendigen Wirklichkeit und der Geschichte auf. Ihr bisheriger Verlauf ist ein ganz anderer, fast umgekehrter, wie der der griechischen Philosophie. Diese nämlich sehen wir mit der Blüthe des griechischen Volksgeistes schnell ihre höchste Vollendung erreichen, dann aber mit dem Sinken desselben ihre Productivität verlieren, so dass sie immer mehr zu einem äusserlichen Reflectiren über das Wissen und die sittlichen Begriffe herabsinkt und zuletzt in eine abstract-metaphysische Begriffswelt sich versenkt. Die neuere Philosophie dagegen, ausgehend von dem aufstrebenden Geiste der Völker der neuern Zeit, arbeitet sich aus der Theologie und Metaphysik des Mittelalters, aus der Fortsetzung der spätern griechischen Philosophie hervor und schreitet mit der Entwicklung des Lebens selbst und mit den übrigen Wissenschaften immer weiter fort zu einem concreten tiefern Begreifen der Natur und der freien Entwicklung des menschlichen Geistes. An der Ethik wird vorzugsweise dieser Entwicklungsgang vom abstract Allgemeinen zum lebendigen Erfassen des wirklichen Lebens sich uns darstellen.

a) Sittenlehre der ersten Periode der neuern Philosophie.

Werfen wir zuerst noch einen Blick auf das sittliche Leben, auf dessen Basis in dieser Periode die Wissenschaft steht. Die deutsche Reformation hatte zwar in dem grössern Theile von Deutschland den aufstrebenden religiös-sittlichen Geist von den hierarchischen Fesseln befreit und zum lebendigen Wort des

Christenthums zurückgeführt; die erneuerte Bekanntschaft mit dem Alterthum hatte den Sinn für Natur und Welt wieder belebt und der wissenschaftliche Geist, besonders in der Entdeckung der Bewegungs-Gesetze der Himmelskörper, neue Bahnen gefunden. Allein der gesunde natürliche Sinn konnte eben so wenig als die evangelisch-christliche Gesinnung recht in das Leben eindringen; die Religions-Zwiste und Kriege erbitterten die Gemüther und zerrütteten alle Lebens-Verhältnisse, und zwar vorzugsweise in dem unglückselig zersplitterten Deutschland. Der niedergedrückte Volksgeist vermochte sich daher aus seinen theilweise abgelebten kirchlichen und politischen Formen nicht zu erheben; er erstarrt von Neuem in dogmatischen Satzungen und die Autorität und Gewalt der religiös-kirchlichen Orthodoxie hemmt freie Wissenschaft und Kunst. Nehmen wir das politisch-freie England aus, welches immer mehr aufblühte und in Poesie und Wissenschaft damals den übrigen Nationen voranging, so zeigt sich bei den übrigen ein sehr entartetes bürgerliches und Volksleben überhaupt. Despoten und ihre Maitressen und daneben der Adel und die Geistlichkeit, schalten und walten willkührlich mit dem Volke; hierdurch und durch die fortdauernden Kriege wird der Wohlstand der Völker verhindert und besonders ringt der dritte Stand mühsam und theilweise vergebens nach Wohlstand, Bildung und politischen Rechten; die aufstrebende Kunst und Wissenschaft wird zum Luxus der Höfe herabgewürdigt. So trat im Volksleben jene tiefe Entzweiung hervor, die zuletzt mit einer Revolution endigen musste. Es wird nämlich theilweise der Volks-Geist in den veralteten Formen des Rechts, des Staats, der Religion und des Wissens gewaltsam festgehalten; theilweise aber macht er sich von diesen Formen los und stellt sich in die radicalste Opposition zu der ganzen christlichen Welt.

Wir haben so, der bisherigen kirchlichen Form gegenüber, auf der einen Seite die des protestantisch-kirchlichen sittlichen Lebens, auf der andern die aufstrebende freie natürliche Form der Opposition. Was die erstere betrifft, so weicht dieselbe bedeutend ab von der des katholisch-kirchlichen sittlichen Lebens, welcher Unterschied zugleich durch den Gegensatz des mehr nördlichen und des mehr südlichen Volkscharakters bedingt ist,

wie derselbe schon in Deutschland hervortritt. Der Protestant jener Zeit ist starr und strenge in seinem Glauben, wie in der Sitte; er vermeidet die weltlichen Freuden und Lüste; ja er verachtet sogar die Kunst, sobald sie vom strengen kirchlichen Typus abweicht. Arbeit und Selbstthätigkeit ist seine Freude und sein Streben; er ist daher in Fleiss und Industrie, in den technischen Künsten, in der Wissenschaft durchgängig dem katholischen Südländer voraus. Dem letztern, welcher weniger reflectirt, ist die Religion und die mit ihr verbundene Kunst Sache des Gemüths und der Phantasie. Mit den sittlichen Anforderungen nimmt er es nicht so genau; er liebt die Genüsse der Sinnlichkeit, des geselligen Lebens und der Kunst und seine weniger angespannte geistige Selbstthätigkeit folgt diesem Zuge. In der Kunst haben die Süd-Europäischen Völker (und in Deutschland selbst Süd-Deutschland) meistens den Preis davon getragen. — Demnach gestaltet sich auch der natürliche, weltliche Gegensatz gegen das kirchlich-sittliche Princip verschieden in den Sphären des Protestantismus und des Katholicismus. In dem protestantischen England und nördlichen Deutschland, wo die Reflexion vorherrscht, war die Opposition überwiegend gegen die kirchliche Lehre gerichtet und eine wissenschaftliche; hier tritt der abstracte Rationalismus am bedeutendsten hervor, wie denn auch die philosophische Rechts- und Sittenlehre dieser Sphäre angehört. In der katholischen Welt gestaltete sich die Opposition mehr politisch und richtete sich polemisch gegen das entartete Leben der Geistlichkeit, des Hofes und der Aristokratie, theils und zunächst literarisch in der Form des Witzes und der Satyre, theils und zuletzt durch die That der Revolution. Man könnte hiergegen einwenden, dass sowohl die literarisch-polemische als die politische Revolution erst von dem protestantischen England auf das katholische Frankreich übergegangen sei. Wir räumen ein, dass hier nur von einem relativen Vorherrschen der einen oder der andern Richtung die Rede sein kann, und andrerseits wird man zugeben, dass beide Revolutionen in England nicht denselben radicalen und negativen zerstörenden Charakter gehabt haben, wie in Frankreich.

Die Philosophie der neuern Zeit suchte mit Baco und Cartesius durch Aufstellung eigener bestimmter Principien und Methoden selbstständig zu werden. Der Entzweiung des ganzen geistigen Lebens zufolge zerfällt auch sie in eine theologisch-speculative Richtung, welche sich an die scholastische Metaphysik anlehnt und eine empirische, welche dem Zuge der empirischen Naturwissenschaften folgend, den natürlichen Zusammenhang der Erscheinungen auch im Gebiete des Menschenlebens verfolgt. Die Speculation sagt sich entschieden los von dem Princip der scholastischen Theologie, insofern diese über das vernünftige Denken eine übervernünftige Anschauung Gottes stellte, durch das Cartesianische: *cogito ergo sum*, d. h. durch das Zurückgehen auf die unmittelbare Selbstgewissheit des Geistes im Denken deutlicher Begriffe. Wenn sie nun aber, um dies deutliche Denken der weltlichen Dinge und Wesen zu gewinnen, aus dem Begriff Gottes alle Realität und alle Gewissheit ableitet und das Wesen als abstracte göttliche Substanz auffasst, so liegt hierin theilweise eine Fortsetzung der scholastischen Metaphysik. Diese neue formale Metaphysik unterscheidet sich indess von jener wesentlich durch die Beschränkung der metaphysischen Begriffe auf gewisse Thatsachen des Bewusstseins, denn die denkende Vernunft zieht sich, um jene vollkommene Deutlichkeit und Gewissheit der Erkenntniss zu erlangen, auf die abstractesten formalen Bestimmungen, die des Denkens und der Ausdehnung, zurück. Die Idee Gottes ist dabei nur formales Princip, bei Cartesius nämlich als Princip der ursprünglichen Wahrhaftigkeit des Denkens, bei Malebranche als Ausgangspunkt aller Ideen und Actionen. Erst Spinoza macht wirklich die Idee der absoluten Einheit oder Substanz (Gottes) zum objectiven Princip der allgemeinen in abstracten Gegensätzen sich bewegenden Weltbetrachtung. Leibniz dagegen geht von den Begriff der einzelnen individuellen einfachen Substanz (Monade) aus, bestimmt deren Wesen als Thätigkeit, besonders Zweckthätigkeit (Entelechie), gelangt aber bei seinem aphoristischen, auf Vermittelung der entgegengesetzten Ansichten gerichteten Philosophiren so wenig zu einem bestimmten speculativen Princip, dass die Philosophie seines Nachfolgers,

Ch. Wolff's in den abstractesten Formalismus zurückfällt. Die empiristische Philosophie dieser Periode sucht den Zusammenhang, die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen des Bewusstseins nachzuweisen; sie macht einerseits gegen die metaphysische Lehre von den angeborenen Ideen die natürliche Entstehung und Entwicklung der Begriffe und des Wissens geltend, andrerseits, der Theologie gegenüber, die natürliche Entstehung der Staaten, des Rechts, der Religionen.

Durch diese beiden Richtungen ist denn auch die Gestaltung der philosophischen Ethik in dieser Periode bestimmt. Im Allgemeinen sehen wir diese überall das Schicksal der philosophischen Erkenntnisslehre theilen, mit dem Unterschiede jedoch, dass die letztere gewöhnlich vorangeht, da dem Philosophirenden das klare Selbstbewusstsein über seine Thätigkeit das Nächste ist. Die Ethik also, welche von den bedeutendsten Denkern dieser Zeit fast ganz vernachlässigt wurde, gestaltet sich nach der einen Richtung logisch-metaphysisch, nach der andern empirisch-psychologisch. Wie die metaphysische Erkenntnisslehre, so auch bleibt die metaphysische Ethik, die sich von der kirchlichen Theologie emancipirt, auf dem logisch-formalen Standpunkte der Analyse der Begriffe stehen, gelangt nicht zu einem den Zusammenhang der Lebens-Erscheinungen umfassenden Princip. Der Inhalt der sittlichen Ideen nämlich existirt, dem bezeichneten Entwicklungsgang der christlichen Welt gemäss, hier nicht als ein lebendiges Ethos des Volks, sondern nur im Gemüth des sittlichen Subjects als ein Sollen, als ein von Gott ihm auferlegtes Gesetz. Daher erhebt sich die Ethik dieser ganzen Periode nicht über den Standpunkt der Subjectivität, d. h. sie stellt nur Gesetze, Gebote, Pflichten auf für das vereinzelte Handeln der einzelnen Subjecte in Beziehung auf einzelne Objecte (Natur, Menschen, Gott). Da nach den Systemen des Cartesius und Malebranche der menschlichen Vernunft als solcher eine eigene und selbstbewusste Wirksamkeit nicht zukommt, vielmehr die Causalität des menschlichen Handelns, wie des Erkennens in Gott fällt, so konnten diese Systeme eine eigentliche Ethik nicht aufstellen. Die Ethik des Geulinx, welche auf diesem Standpunkte steht,

hat einen durchaus subjectiven und negativen Charakter; sie kommt über das schlechthin Subjective der Liebe, des Wunsches, des Entschlusses nicht hinaus und kann keinen Unterschied fixiren zwischen dem wahren Wollen und dem leeren Wünschen. Das Ich, welches ausser sich Nichts vermag, geht ganz auf in der Pflicht, die nur einen negativen Charakter erhält (vgl. Schleiermachers Geschichte der Philosophie S. 275, da die Ethik von Geulinx höshst selten ist). Spinoza und Leibniz erheben von verschiedenen Standpunkten aus die Erkenntniss und Liebe Gottes zum Princip der sittlichen Freiheit und Vollkommenheit, haben aber auf dieser abstracten Basis keine Ethik aufgebaut. Die Wolffisch-Leibnitzische Philosophie entwickelt zwar ihrer formallogischen Methode gemäss, sehr weitläuftig das subjective Moralprincip der Vollkommenheit und Glückseligkeit, allein weil es ganz und gar an einem bestimmten Begriff der menschlichen Natur und ihrer Entwicklung fehlt, so ermangelt diese Lehre alles innern Zusammenhangs, aller speculativen Bedeutung. Da für das Erkennen auf diesem Standpunkt kein anderes Gesetz sich ergiebt, als das formal-logische der Denkgesetze, da für die sittliche Vollkommenheit kein anderer Inhalt vorhanden ist als das Erkennen, so wird auch das Sittengesetz ein formales Gesetz der denkenden Vernunft, welches einen Inhalt nur erhält in dem speciellen natürlichen Erfolg der Handlung (Wolff). Dies formale Gesetz ist ein zwiefaches: es legt als moralische Pflicht eine gewisse innere Verpflichtung auf, oder die Pflicht ist bloss eine negative, den Andern nicht zu verletzen, auf den äussern Frieden gerichtet und ist dann erzwingbar und heisst ein Recht. So werden Pflicht und Recht, Moral und Naturrecht von einander getrennt und äusserlich einander gegenübergestellt, weil es an einer innern Basis für beide fehlt. Vor Wolff hatte bereits Hugo Grotius das *jus naturale* dargestellt als unabhängig von Gott und der Religion. Wolff und Thomasius suchen zu vermitteln, indess Gott verschwindet als Grund der Sittlichkeit immer mehr, so dass auf ihn nur das zurückgeführt wird, was aus der Vernunft nicht abgeleitet werden kann (vgl. Stahl Geschichte der Rechtsphilosophie S. 111.). Wie das moralische Gesetz der Voll-

kommenheit, der innern Freiheit ausser dem Denken nur den negativen Inhalt der Beschränkung der Affecte und Leidenschaften hat, so ist das naturrechtliche nur auf die äussere Freiheit, auf die Negation der äusseren Beschränkungen gerichtet. Wie in jenem gar nicht erfasst wird die positive Wirklichkeit des sittlichen Menschen und die Pflicht nur auf die denkende Vernunft zurückgeführt wird, so abstrahirt das Naturrecht gänzlich von der Wirklichkeit des sittlichen Volksgeistes, um aus der unbestimmten Abstraction eines Naturzustandes Alles abzuleiten.

Der metaphysischen Ethik steht am Ende dieser Periode die psychologische gegenüber und zwar hauptsächlich in zwei Formen, der des französischen Naturalismus und der empirischen Psychologie der Engländer. Der erstere bringt es nur zu einer dürftigen psychologischen Erklärung der natürlichen egoistischen Motive des Willens, vermag aber nicht das menschliche Leben als ein Ganzes zu erfassen und bestimmte Regeln für die sittliche Selbstbestimmung aufzustellen. Die Ethik der Engländer folgt im Allgemeinen der empiristischen Psychologie Lockes, lehnt sich, ohne ein speculatives Princip festzustellen, mehr an die theologische oder naturalistische eudämonistische Weltansicht an, bleibt daher auch, was die Feststellung des höchsten sittlichen Grundsatzes betrifft, im Schwanken zwischen Tugend und Lust begriffen und gewinnt von diesem unbestimmten psychologischen Empirismus aus kein bestimmtes Princip, um daraus die Pflichten abzuleiten. Wir wollen versuchen, die Hauptzüge dieser kurzen Uebersicht atwas näher zur Anschauung zu bringen.

Obgleich die *Ethik des Spinoza* bekanntlich wenig von eigentlicher Ethik enthält, so ist doch dieses Wenige speculativ gedacht. Spinoza nämlich stellt die ersten Grundzüge einer objectiven Weltansicht auf, welche im Gegensatz gegen die theologische aufs strengste den natürlichen Causalzusammenhang aller Dinge festhält, indem sie die letzteren (oder die Welt überhaupt) als Modificationen, Erscheinungen der unendlichen Attribute der absoluten Einheit des Unendlichen zu erfassen sucht. Von dem abstracten Dualismus des Cartesius ausgehend, stellt sie Geist und Körper als Denken und Ausdehnung einander gegenüber;

das Wesen ist ihr Sein, Realität und die Thätigkeit des Wesens im Allgemeinen wird aufgefasst in den entgegengesetzten Formen der zum Sein und der zum Nichtsein fortschreitenden Thätigkeit. Das Gute oder die Tugend betrachtet Spinoza als die Kraft, hervorzubringen, was in der Natur des Wesens liegt, das Sein desselben zu erhalten und zu erhöhen, oder das zu thun, was es zu grösserer Vollkommenheit oder Realität führt. Dies Streben ist mit dem wirklichen Sein des Wesens unmittelbar gesetzt und heisst Wille im menschlichen Geist, Trieb und Begierde in Körper und Geist zusammengenommen. Das Uebergehen des Geistes zu grösserer Vollkommenheit oder Realität ist, als Zustand aufgefasst, Freude, welche zur Liebe wird, wenn dieselbe mit der Idee einer äusseren Ursache verbunden ist. Ihrem Inhalt nach besteht die Thätigkeit des menschlichen Geistes im Erkennen; dieses aber ist ein zwiefaches, je nachdem es, auf den beiden niedern Stufen der Wahrnehmung und Reflexion stehend, aus inadäquaten Ideen besteht, d. h. aus unvollständigen Vorstellungen, von denen der Geist nur theilweise Ursache ist, oder aus adäquaten Ideen, welche im Geiste selbst ihren Ursprung haben und den Gegenstand vollständig umfassen. Diese letztern bilden die dritte und höchste Art der Erkenntniss, die der reinen Vernunft. Die höchste, alle anderen Ideen umfassende Idee ist die der Substanz Gottes. Die Erkenntniss Gottes ist daher die höchste Erkenntniss und hiermit auch die höchste Thätigkeit und Tugend des Geistes, oder das Princip des sittlichen Wollens, denn da nach Spinoza und der Philosophie dieser Zeit überhaupt das Wollen wesentlich mit dem Denken und Erkennen zusammenfällt, oder ein *modus* desselben ist, so müssen auch die höchsten Principien des Erkennens und des Wollens in Eins zusammen fallen. Mit der adäquaten Erkenntniss Gottes, der höchsten Thätigkeit des Geistes ist daher Freude, Seligkeit (*beatitudo*) das Gefühl der höchsten Vollkommenheit und die intellectuale Liebe Gottes verbunden. In dieser Erkenntniss, Seligkeit, Liebe besteht also unsere Tugend. Soll diese nun aber die unvollkommenen, durch inadäquate Ideen vermittelten Thätigkeiten in uns (worin wir leiden) beherrschen, so muss sie selbst zum Affect werden

und erscheint in diesem Gegensatz als eine zwiefache Tugend, als *fortitudo* das Streben des Wesens, sein Sein nach den Vorschriften der Vernunft zu erhalten und *generositas*, das Streben, den Andern zu helfen und sich dieselben in Freundschaft zu verbinden.

Dass diese einfachen Grundzüge einer speculativen Sittenlehre von Spinoza nicht weiter ausgeführt worden sind, hat seinen Grund offenbar in der ganzen abstract-mechanischen Weltansicht dieser Periode. In der Auffassung der Erscheinungen nämlich lehnte sich dieselbe an die mathematisch-mechanischen Naturwissenschaften an; die Seele nicht minder wie der Körper, wird in ihren Thätigkeiten als ein Mechanismus aufgefasst, wie denn z. B. Cartesius die Thierseelen bekanntlich geradezu als Maschinen auffasste und selbst noch Leibnitz die Seelenthätigkeiten ganz analog und parallel den mechanischen Bewegungsactionen des Körpers bestimmt werden lässt. Der Zusammenhang der Erscheinungen wird aufgefasst als ein mechanisches Determinirtwerden des Einen durch das Andere. Es fehlt daher bei Spinoza noch gänzlich der Begriff des Lebens, der freien lebendigen Entwicklung und alle geschichtliche Anschauung; der Zweckbegriff nicht minder als der Begriff der Freiheit wird von ihm verworfen. Es wird demnach die Naturansicht auch auf das freie sittliche Menschenleben übertragen und die Sittlichkeit als ein Sein, als Natur, jedoch als rein active Natur des Erkennens aufgefasst. In dieser Auffassung der Tugend als Selbsterhaltung des Wesens der menschlichen Natur liegt ein grosser speculativer Fortschritt; es ist in derselben der directe Gegensatz gegen die unspeculative Willkühr der theologischen Sittenlehre ausgesprochen, welche das Gute bewirkt werden lässt durch den allmächtigen Willen, die unbeschränkt waltende Gnade Gottes in der menschlichen Natur, die dabei nur passiv sich verhalten kann. Dass die Sittlichkeit mit dem Sein des Höhern in uns, mit der wahrhaften höhern Menschen-Natur selbst zusammenfällt und in der Erkenntniss und Liebe Gottes und in der daraus entspringenden Seligkeit sich realisirt, ist eine tiefe Wahrheit, welche vor Spinoza noch nicht in dieser speculativen Bestimmtheit ausge-

sprochen worden war. Aber dieser Keim einer speculativen Sittenlehre wurde auch nur in der ärmsten abstractesten Form von ihm ausgebildet; er weiss von dieser sittlichen Natur nichts auszusagen, als dass sie reine Activität, Uebergang zu grösserer Vollkommenheit und, ihrem Gehalte nach, Erkenntniss ist; keineswegs aber wird begreiflich gemacht, wie nun das Sein oder oder die Vollkommenheit der menschlichen Natur durch die Erkenntniss bestimmt werde, wie durch die letztere allein die Affecte besiegt werden können, wie die reine Activität die Passionen in uns aufhebt. Spinoza vermag hierfür keine Vermittelungen nachzuweisen, da Gott und Endliches, adäquate und inadäquate Ideen, Action und Passion in unvermitteltem Gegensatz einander gegenüberstehen. Es wird daher die menschliche Natur gar nicht in ihrer concreten Wirklichkeit, in ihrer freien Entwicklung, es wird nicht der Mensch in seiner sittlichen Gemeinschaft mit dem Menschen aufgefasst. Eigentlich ist schon die auf das Wohlwollen gegründete Tugend der *generositas* aus dem Princip des Systems, aus der bloss durch die Erkenntniss vermittelten Freiheit des einzelnen Individuums nicht abzuleiten. Warum, könnte man fragen, soll unsere Vernunft in ihrem Streben nach adäquaten Ideen sich von den unadäquaten Ideen oder Passionen anderer Subjecte afficiren lassen? Es fehlt in diesem System an dem eigentlichen positiven Grunde der Liebe.

Im Gegensatz gegen die Spinozische Philosophie hebt die Leibnitzische das Moment der freien für sich seienden zweckmässigen Thätigkeit hervor, jedoch nur in dem einfachen subjectiven Einheits-Punkte einer Monade. Sie gewinnt in ihrer Monaden-Theorie für die Auffassung der Entwicklung des Subjects und des concreten Zusammenhangs der Natur- und Menschen-Welt kein speculatives Princip und beschränkt sich, besonders auch was die Erkenntniss Gottes betrifft, auf Vermittelungen zwischen der christlich-theologischen und der speculativen Ansicht. Wie überhaupt die speculativen Gedanken bei Leibnitz aphoristisch hervortreten, so haben wir auch von ihm nur aphoristische Andeutungen einer Ethik. Der menschliche Geist ist ihm ein Spiegel des Universums, ja der Gottheit und ahmet Gott in den Werken

seiner freien vernünftigen Thätigkeit nach. Die sittliche Thätigkeit besteht in dem Streben nach der grösstmöglichsten Summe von Vollkommenheiten und Thätigkeiten, und fällt mit dem Streben nach Glückseligkeit, als der Lust an der Vollkommenheit oder Erhöhung des Wesens, zusammen. Diese letztere wird in der allgemeinen Harmonie realisirt, ist das eigentliche Ziel alles Handelns und ist daher auch das, was dem Willen Gottes gemäss erscheint, da Schönheit und Harmonie der Welt mit dem göttlichen Willen Eins ist (Guhrauer Leibnitz I S. 228, 223). Der Tugendhafte ist derjenige, der Alle liebt, so weit die Vernunft es zulässt. Liebe aber heisst, von der Vollkommenheit, Glückseligkeit eines Andern erfreut werden, sie zu der seinigen machen. Die Liebe Gottes ist so das Princip unsrer eignen Glückseligkeit und Vollkommenheit. Dies höchste Sittengesetz fällt auch ihm mit den Naturgesetz zusammen: „das ist eins der ewigen Gesetze der Natur, dass wir der Vollkommenheit der Dinge und der daraus entstehenden Lust nach Maass unserer Erkenntniss, guter Neigungen und vorgesetzten Betragens geniessen werden.“ (Guhrauer a. a. O. S. 425). Leibnitz hat diese Gedanken nicht weiter ausgeführt, sein Schüler Ch. Wolff aber dieselben verflacht und eine praktische Philosophie in weitläuftigen formalen Demonstrationen ausgesponnen. Da die Ethik Wolffs den grössten Theil des vorigen Jahrhunderts hindurch in Deutschland geherrscht hat und demnach als ein Ausdruck des damaligen oberflächlichen und verknöcherten sittlichen Zeitgeistes betrachtet werden kann, so wird es nicht überflüssig sein, das oben bereits über dieselbe ausgesprochene Urtheil zu rechtfertigen.

Die Sittlichkeit der Handlungen, das was sie gut oder böse macht, liegt nach Wolff (vernünftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen S. 6 ff.) im Erfolg, in den Veränderungen des innern und äussern Zustandes des Menschen; diese Erkenntniss des Erfolgs ist Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens und in demselben liegt nun auch die Verpflichtung! denn (S. 8). „Einen verbinden, etwas zu thun und zu lassen, ist nichts anders, als einen Beweggrund des Wollens oder Nichtwollens damit verknüpfen. So erkennt z. B. einer, der Lust zum Stehlen be-

kommt, dass der Diebstahl böse sei, daraus, weil derselbe den Galgen nach sich ziehet. Es ist also der in uns und in den Dingen liegende Erfolg, oder wie Wolff weiterhin sich ausdrückt, die Natur der Dinge und unsere eigene, welche uns verbindet, das Gute, d. h. das, was uns vollkommen macht, zu thun und das Böse, das was uns unvollkommen macht, zu unterlassen.“ Worin wird diese Vollkommenheit erkannt? Man soll, lehrt Wolff S. 12 ff., die Veränderungen, die Erfolge untersuchen und sehen, ob sie mit dem vorhergehenden Zustande zusammenstimmen oder ihm zuwiderlaufen. Diese Regel, dies Naturgesetz ist vollständiger Grund aller natürlichen Gesetze (16), und von allem Höheren, der Obrigkeit und Gott unabhängig. Da indess Gottes Verstand und Wille Alles möglich macht, so ist die natürliche Verbindlichkeit auch eine göttliche Verbindlichkeit und das natürliche Gesetz auch ein göttliches (21). Das ist also das höchste Gut, was der Mensch erreichen kann, dass er von einer besondern Vollkommenheit zur andern fortschreitet und darin besteht auch seine Seligkeit. Tugend ist die Fertigkeit, seine Handlungen nach diesem Gesetz der Natur einzurichten. — So wird also das Sittliche nur ganz formal, nach äussern Relationen aufgefasst, denn fragen wir näher nach dem bestimmten Inhalt des sittlichen Lebens der Vollkommenheit, so weiss Wolff nichts anzugeben und kommt immer auf das Alte in anderer Form zurück: der Mensch soll (S. 78) alle seine Absichten zn Mitteln für seine Hauptabsicht machen und, da die Wissenschaft davon Weisheit ist, so hat er sein Thun und Lassen weislich einzurichten und wer das thut, der wandelt ordentlich. Wolff bleibt überall bei dem Formalen der deutlichen Begriffe, des Wissens stehen und mit diesem oder dem Verstande wird der Wille ohne Weiteres identifizirt. Selbst die Affecte werden durch den Verstand gezähmt, denn diese entstehen (*Psychol. ration.* §. 430) aus Vorstellungen des Guten und Bösen, können also nicht anders gehoben werden, als wenn der falsche Ober- und Untersatz des Schlusses widerlegt und man überzeugt wird. Ebenso wird das eigentliche Motiv, der Impuls zum Sittlichen, die von Wolff geforderte heftige Begierde nach demselben, nur bewirkt (S. 99)

durch die Ueberführung, was aus der Beobachtung des Gesetzes für Gutes erfolge, was für Lust und Freude für ihn daraus erwachsen kann und umgekehrt in Beziehung auf das Böse. So lehrt er z. B. wie die Wollust zu bekämpfen sei durch Reflexion auf die später erfolgende Unlust ganz in eudämonistischer Weise. Das Angedeutete mag genügen, um nachzuweisen, dass es dieser Sittenlehre gänzlich an einem idealen Gesetz und eben damit auch an einem speculativen Princip fehlte, welches Einheit und innern Zusammenhang in diese nur empirisch und äusserlich bestimmten Pflichten gebracht hätte.

Im directen Gegensatz zu dieser formalen spiritualistisch-metaphysischen Vollkommenheits-Theorie und hiermit zu der bisherigen theologischen und spiritualistischen Bildung überhaupt steht der Eudämonismus der Franzosen. Als dessen Repräsentanten können wir Helvetius betrachten, der auch am meisten auf das gebildete Publicum in Frankreich und Deutschland einwirkte. Allen Thätigkeiten des Menschen liegt nach Helvetius zu Grunde das Selbstgefühl, die *sensibilité physique* oder die Selbstliebe, umfassend das Suchen der Lust und das Fliehen des Schmerzes. Sie ist durchaus unzertrennlich vom Menschen, kann auf keine Weise vernichtet, ja nicht einmal verändert werden; alle Leidenschaften sind nur Anwendungen derselben auf diesen oder jenen Gegenstand. Diese aber machen Alles aus uns, was wir sind. Man wird dumm, sobald man aufhört leidenschaftlich zu sein und die leidenschaftlichen Menschen haben über die bloss gescheidten das Uebergewicht.

Die Leidenschaften bringen nicht weniger auch alle Tugenden hervor. Welche uneigennützige Liebe man auch für dieselbe affectiren mag, ohne Interesse, die Tugend zu lieben, giebt es keine Tugend. Um den Menschen in dieser Hinsicht zu kennen, muss man ihn nicht in seinen Reden, sondern in seinen Handlungen studiren, in welchen letztern er seine Maske abnimmt. Weder Stärke noch Schwäche des Temperaments, noch die Vollkommenheit der Organe vermehren oder vermindern in uns die Kraft des Gefühls der Selbstliebe. Die Frauen besitzen nicht weniger davon als die Männer, obgleich sie verschieden organisirt

sind. Gäbe es ein Mittel, die Stärke dieses Gefühls zu messen, so würde es die Beständigkeit, Einheit und habituelle Gegenwart desselben sein. In allen diesen Rücksichten ist das Gefühl der Selbstliebe das nämliche in allen Menschen. Dieses Gefühl bewaffnet sie bald mit einem hartnäckigen Muth, um die grössten Schwierigkeiten zu überwinden, bald mit kluger Vorsicht um die Gefahren zu vermeiden. Stets mit dem Glück jedes Individuums beschäftigt, wacht dieses Gefühl unaufhörlich für seine Selbsterhaltung.

Dass die Menschen glücklich seien, das ist vielleicht der einzige Wunsch der Natur und das wahre Moralprincip. Tugenden sind Handlungen, die das öffentliche Wohl bezwecken. Der tugendhafte Mensch ist nicht der, welcher seine Freuden, Gewohnheiten und stärksten Leidenschaften dem öffentlichen Wohl opfert, weil ein solcher Mensch unmöglich ist, sondern der, dessen stärkste Leidenschaft so mit dem allgemeinen Wohl übereinstimmt, dass er fast immer zur Tugend genöthigt ist. Es kommt also darauf an, dass die Gesetzgebung gut ist, d. h., dass sie das Privat-Interesse mit dem gemeinsamen in Einklang setzt. Dann wird Jedermann mit seinem Glück sich beschäftigen aber zugleich gerecht sein, weil er fühlt, dass sein Glück von dem seines Nächsten abhängt. Lust und Schmerz sind die Bande, wodurch man immer das persönliche mit dem National-Interesse verknüpfen kann. Die Wissenschaften der Moral und Gesetzgebung können nur Deduktionen aus diesem einfachen Princip sein. Das wahre System der Moral ist bis jetzt nicht zum Vorschein gekommen, weil die Mächtigen und die Fanatiker (die Geistlichkeit) Interesse hatten, die Wahrheit zu verbergen. Das einzige Mittel, die Moral zu vervollkommnen ist, jene Hindernisse und ihre Urheber zu enthüllen, zu zeigen, dass sie die grausamsten Feinde der Menschheit sind und die Menschen überhaupt mehr dumm als böse sind.

Wie abstossend diese Ansicht auch wegen ihres gänzlichen Mangels an idealem Gehalt erscheint, so muss man ihr doch, gegenüber jener heuchlerischen und bodenlosen Moral, welche die menschliche Natur ganz verläugnet und bloss an das ge-

fürchtete Wort oder an das formale Gesetz sich klammert, eine gewisse Wahrheit zugestehen. Dass das sittliche Subject, als Naturwesen, nach seiner Befriedigung in allen Thätigkeiten strebt, und streben muss, ist eine Wahrheit, welche auch von der philosophischen Ethik niemals verkannt werden sollte. Eine eigentliche Sittenlehre aber lässt sich von dieser durchaus einseitigen Auffassung der menschlichen Natur aus ebenso wenig aufbauen, als von dem einseitigen Spiritualismus aus, welcher über das reine Erkennen und die leere Vollkommenheit nicht herauskommt. Der Eudämonismus und der spiritualistische Formalismus werden in der Sittenlehre, wie im Leben, stets einander hervorrufen. Der Eudämonismus ist deshalb keinesweges eine vereinzelte Erscheinung; er trat in dieser Periode allenthalben hervor auch in der theologischen Moral. In einer weniger entschiedenen Weise will auch J. J. Rousseau auf die Natur und das Gefühl, als Quell aller Wahrheit und Glückseligkeit, den Menschen zurückführen; bei ihm jedoch hat das Gefühl als Gewissen einen sittlichen Inhalt. Diderot lehrt in seinem *code de la nature*, dass das Streben nach Glück und somit auch die wahre Moralität nur durch Wohlthätigkeit und Aufhebung des Eigenthums erreicht werden könne. Auch in Deutschland drang die französische eudämonistische Moral ein, fand jedoch keine bedeutenderen philosophischen Vertreter, sondern nur poetische. In der deutschen Poesie aber nahm das Streben, zur Natur zurückzukehren, eine ganz eigenthümliche Form an in den sogenannten Originalgenies dieser Periode. Man verwarf Verstand und Regel, handelte nach Allgemeingefühl und Instinct, liess Ahnungsvermögen une Divination walten, indem man auf die angeborne, schaffende Naturgabe, das Genie, sich verliess, welches unwillkürlich in originneller Production sich verwirklichen werde (vgl. Gervinus neuere Literatnrgeschichte I. 447). Dieser revolutionären Uebergangszeit gehört auch Göthe's poetisch-philosophische Production des Faust an, worin mit tiefer Wahrheit die Trennung des innern lebendigen Menschen von jener Moral dargestellt ist, welche

selbst die Ahnung jeder Lust
Mit eigensinngem Krittel mindert,

Die Schöpfung meiner regen Brust
Mit tausend Lebensfratzen hindert.

In England konnte bei dem Aufschwunge des Volks im Leben und in der Literatur die Sittenlehre weder zu jenem trockenen Formalismus, noch zu diesem radicalen Naturalismus herabsinken; die ethischen Untersuchungen nehmen, der ganzen Richtung des Volkes gemäss, mehr einen praktischen politischen Charakter an, z. B. bei Baco, Hobbes, Locke; hier, wo das politische Leben seit Jahrhunderten bereits in gesetzmässigen Formen sich bewegte, wurden auch die Lehren des Absolutismus und der Volks-Souverainetät zuerst ausgebildet. Der kirchlichen Lehre gegenüber tritt dort schon früh eine freie natürliche Lebens- und Weltansicht hervor. Shakespeare hat in seinen Tragödien nicht nur den Gegensatz beider überhaupt sehr häufig in das grellste Licht gestellt, sondern auch im Einzelnen und in sehr umfassender Weise beleuchtet er mit seinen tief eindringenden zergliedernden Reflexionen die Gebrechen der religiös-sittlichen Welt. In einem Volke, dessen Dichter einen Hamlet, König Lear schuf, musste die freie Reflexion bereits eine bedeutende Ausbildung und Macht gewonnen haben, wie denn diese Richtung in Swift, Sterne u. A. sich fortsetzt. Die empirisch-psychologische Moral, welche erst gegen das Ende dieser Periode in wissenschaftlicher Gestalt und durchgängig in Verbindung mit der Staatslehre bearbeitet wurde, stützt sich auf die gemeine religiöse oder die natürliche Weltansicht und stellt, im Allgemeinen beide vereinigend, als höchstes sittliches Ziel die vorzugsweise in der Tugend zu findende Glückseligkeit auf. Sie stellt sich die Aufgabe, näher diejenige Thätigkeit des Menschen aufzusuchen, wodurch dies Ziel erreicht werden kann. Da die Differenz der verschiedenen englischen Moralisten keine principielle ist, so genüge es hier, einen der bekanntesten und bedeutendsten, Hutcheson anzuführen. Er bezeichnet es als Zweck der Moralphilosophie, den Handlungen der Menschen diejenige Richtung zu geben, welche am wesentlichsten dazu dient, ihr Glück und ihre Vollkommenheit zu fördern. Zu diesem Ende und zwar hauptsächlich, um den Weg zur Glückseligkeit zu entdecken,

sollen die verschiedenen Kräfte der menschlichen Natur untersucht werden. Hierbei wird jedoch an den moralischen Sinn oder das moralische Gefühl appellirt, wodurch instinctmässig der Werth der sittlichen Handlungen bestimmt wird. Der moralische Sinn nämlich billigt nur die Handlungen, welche auf das Wohl Anderer gehen. Die Gemüthsstimmung also, welche den höchsten Werth hat und am meisten gebilligt wird, ist die möglichst beständige allgemeine Liebe, das ausgedehnteste Wohlwollen. Diese guten wohlwollenden Neigungen sind Actionen unsers Geistes, im Gegensatz zu dem bloss passiven sinnlichen Sensationen, und bilden demnach die Quelle unserer höchsten Glückseligkeit. Auch diese Ethik geht also nicht auf das Wesen, die Einheit der menschlichen Natur zurück, untersucht die Erscheinungen des sittlichen Lebens nur von der subjectiv-psychologischen Seite und muss daher, was die Beurtheilung des Guten betrifft, sich zuletzt auf ein dunkles sittliches Gefühl der Subjectivität berufen. Auf diese Weise aber gelangt dieselbe wenig oder gar nichts über den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins hinaus. Jenes Gefühl kann uns nicht mehr leiten da, wo das Streben nach Vollkommenheit und das nach Glückseligkeit uns verschiedene Wege führen wollen. Die englische Ethik schwankt unbestimmt zwischen dem eudämonistischen Princip der Glückseligkeit und dem spiritualistischen der Vollkommenheit. Die Mängel und Widersprüche, die sich hieraus bei der Bestimmung der Gesetze und Begriffe des sittlichen Handelns ergeben, hat bereits Schleiermacher in seiner Kritik der Sittenlehre an mehrern Stellen gründlich nachgewiesen.

Es ergiebt sich also im Allgemeinen, dass die Ethik dieser Periode zu einer bestimmten philosophischen Gestaltung noch nicht gelangte, weil sie nicht auf eine speculative Auffassung der Geistes-Entwicklung des Menschen sich stützen konnte. Sie hat jedoch das für diese Zeit grosse Verdienst, die Betrachtung des menschlichen Lebens mehr oder weniger von der kirchlichen Theologie emancipirt zu haben. Vergleichen wir dieselbe mit der antiken, so steht sie, was die reale Lebens-Anschauung betrifft, bedeutend hinter derselben zurück, enthält aber andrerseits Keime,

die, weiter entwickelt, weit über die griechische Sittenlehre hinausführen mussten. In dem religiösen Verhältniss des Menschen zu Gott erhält die neuere Sittenlehre einen tiefern lebendigen Grund der Sittlichkeit, mag derselbe hier auch noch einseitig unspeculativ aufgefasst werden. Pflichten gegen Gott kannte die griechische Sittenlehre noch nicht. Die Pflichten des Menschen gegen den Menschen werden von der neuern Sittenlehre tiefer und umfassender ausgeführt; sie (z. B. auch die Sittenlehre Wolffs) stellt, in Uebereinstimmung mit dem christlichen Princip, die Cardinal-Pflicht auf, den andern Menschen zu lieben als sich selbst, ohne jedoch dieselbe tiefer zu begründen; sie verwirft ferner die Sclaverei, betrachtet die Ehe und das Familienleben mehr von der ethischen Seite, stellt den Begriff des Gewissens auf, den die griechische Sittenlehre nicht kennt u. s. w. Aber es bedurfte in Deutschland besonders eines neuen Aufschwunges, sowohl des Volksgeistes überhaupt als der Philosophie, um diese Keime weiter zu entwickeln.

b) Die Sittenlehre der neuern (deutschen) Philosophie.

Die Entwicklung der Philosophie und insbesondere der Ethik dieser Periode gehört Deutschland allein an; die übrigen europäischen Nationen haben in derselben keine irgendwie bedeutende originelle philosophische Systeme aufzuweisen. Sie beginnt erst gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts, nachdem ihr mehrere Jahrzehende des geistigen Aufschwungs unserer Nation vorangegangen waren. Fragen wir, um den Zusammenhang dieser Philosophie mit dem Leben genauer nachzuweisen, nach dem Inhalt des geistigen Lebens des Volks in dieser Periode, so werden wir auf die Literatur und hauptsächlich auf die Poesie verwiesen. Da Staat und Kirche in ihren verknöcherten Formen alles Lebenstriebes ermangelten, so konnte das Leben, die Seele des deutschen Volks nur in Poesie und Philosophie sich darstellen und fortbilden. Die poetische Literatur ging, wie es in der Natur der Sache liegt, theils der philosophischen voran, theils aber auch Hand in Hand mit ihr, denn unsere ersten Dichter

haben auch als Denker den grössten Einfluss auf die Nation ausgeübt. Versuchen wir, die Hauptmomente dieser geistigen Bewegung kurz hervorzuheben.

Im Anfange dieser Literatur-Periode sehen wir die geistigen Gegensätze der oben bezeichneten ersten Periode der neuern Zeit noch unvermittelt einander gegenüberstehen: auf der einen Seite die abstract verständige protestantische, „seraphische", religiöse Dichtung, Klopstocks Messias an der Spitze, auf der andern Seite die naturalistische, französisch-griechische Lebensweisheit der Romane Wielands u. A., der Shakespeare-Enthusiasmus und die Original-Genies. Dem tiefern sittlichen Bedürfniss des deutschen Geistes konnte die eine Richtung so wenig wie die andere lange Zeit genügen; man strebte nach einer Vermittlung oder Harmonie der religiösen idealen Forderungen der Kultur mit den Ansprüchen der Natur. An der Spitze derjenigen, welche das neue Evangelium einer freien in sich harmonischen Menschheit verkündigen, stehen Lessing, Göthe, Schiller. Aus ihren Dichtungen und Reflexionen schöpften die Deutschen ihre ethischen Lebens-Ansichten (in einem ähnlichen Sinne wie die Griechen, in ganz verschiedener Weise freilich, nach Homer und Hesiod ihre religiösen Ansichten bildeten). Lessing, der kritisch-polemische Reformator geht voran, einer von den höchst seltenen Männern, welche den umfassenden Scharfsinn des Gelehrten und Kritikers mit dem sichern praktischen Blick des Weltmanns und dem tiefen sittlichen Ernst des Philosophen und Dichters vereinigen. Das schärfste kritische Urtheil schliesst in ihm nicht aus die poetische Production, der freie antike und natürliche Sinn nicht die ethische auf Läuterung der Religion gerichtete Gesinnung. Dieser ethische Charakter ist es, der allen seinen übrigen Gaben erst ihren Werth giebt: diese strenge innere Wahrhaftigkeit, welche unerbittlich gegen alle Heuchelei und innere Unwahrheit sich richtet, diese stets rege Geistesfreiheit, welche niemals eitler Selbstbespiegelung sich hingiebt und niemals im Kampfe für die Wahrheit ermüdet. Sein Blick ist zugleich rückwärts gerichtet auf die in der Geschichte verwirklichte „Erziehung des Menschengeschlechts" und vorwärts auf das „Christenthum der Vernunft." Die wenigen kurzen philosophischen Fragmente, die er

über beides hinterliess, lassen uns lebhaft bedauern, dass es ihm bei seinem frühen Tode nicht vergönnt war, seine Gedanken zum Abschluss zu bringen. In seinem „Nathan“ stellte er ein poetisch-anschauliches Bild der Gesinnung einer neuen Zeit auf. Auf Lessing folgt Göthe, die reichbegabte grosse Künstlernatur, in den verschiedensten poetischen Gestalten objectiv darstellend die Naturwahrheit des menschlichen Gemüths und Lebens. Ihm nämlich ist das Höchste die menschliche Natur, die ungetrübte „Lebensquelle, wie sie durch den Busen rein und ungehindert fliesst,“ (Iphigenie). Diese lässt er in sich selbst walten und fasst daher auch als Dichter den Menschen auf im Streben nach harmonischer Ausbildung seiner Anlagen (Wilhelm Meister) oder in der unmittelbaren sittlichen Harmonie eines weiblichen Gemüths, (Iphigenie und Dorothea), weniger in seinem freien idealen sittlichen Streben. Deshalb ist ihm die Fortsetzung des Faust nicht gelungen, d. h. er vermochte nicht die Erhebung und Bildung Fausts zu einer thatkräftigen sittlichen Persönlichkeit in ähnlicher Weise poetisch darzustellen, wie seinen Abfall vom Glauben und von der Moral zur Natur. Man hat nicht mit Unrecht gesagt, dass ihm für das Erstere das wirkliche Leben keine Anschauungen lieferte, aber die Hauptsache ist wohl, dass er in sich selbst nicht diese ideale Seite des menschlichen Wesens ausgebildet hatte, dass er, da ihm seine Zeit, sein Volk nichts Thatkräftiges, nur vereinzelte subjective Bestrebungen bot, mit seinem Dichten und Streben sich zu den Alten flüchtete und dass er in seiner gewaltigen Subjectivität, in seinen Kunst- und Natur-Studien zu früh sich abgeschlossen hatte, um im spätern Alter noch mit dem Geiste seines Volkes vorwärts oder gar ihm voranzugehen; ohnedem konnte der Dichter der Naturwahrheit nicht zugleich der Dichter der Freiheit oder des idealen sittlichen Strebens sein. Dieser ist Schiller, der directe Gegensatz zu Göthe, der in Leben Wissenschaft und Kunst stets nach dem Idealen Strebende, so dass Göthe von ihm sagte, es sei ihm eine Christus-Tendenz eingeboren gewesen, er habe nichts Gemeines berührt, ohne es zu veredeln und das Grosse immer frei ausgesprochen. In politischen und ethischen Ideen ging er seiner Zeit voran und gerade hierdurch ist er, trotz der poetischen Mängel, tiefer als

irgend ein anderer Dichter und Denker, in das Leben unseres Volks eingedrungen. Dass er sowohl als Göthe mit der Dichtung von der Gegenwart sich abwandte, sollte man ihnen nicht zum Vorwurf machen; denn welche trostlose Zustände bot ihnen das deutsche Volksleben, wenn man von der literarischen Erhebung absieht! Und dann ist doch nicht zu läugnen, dass auch in den „antikisirenden" Dichtungen dieser beiden „Klassiker" ein inniger deutsch-ethischer Sinn und in Schillers Gedichten und Tragödien der freie Geist der neuen Zeit athmet. Geben wir auch zu, dass dieses ethische Element bei dem letztern oft in abstracter Idealität und Reflexion, nicht in jener höchsten individualisirenden poetischen Verklärung und Harmonie hervortritt, so können wir Deutsche nichts desto weniger stolz auf einen Mann sein, der in ächt deutscher Weise Dichtung und Gedanken so innig mit einander vermählte und unablässig mit allen seinen Kräften nach dem Höchsten gestrebt hat. Auch als Denker hat er das höchste Problem der Zeit, die Erhebung von der Natur zur Freiheit durch die Kunst in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts sehr geistvoll behandelt.

An diese Bestrebungen schliessen sich vom religiösen Standpunkt aus Hamann, F. H. Jacobi, Herder an: der erstere in dunkeln religiös-speculativen Aphorismen prophetisch verkündigend, der zweite in poetischer Darstellung und philosophischer Reflexion, der dritte hauptsächlich durch seine philosophisch geschichtliche Auffassung des Völkerlebens und der Menschheit überhaupt. Mag man jetzt auf Herders kosmopolitische Humanität, deren Idee er zu Ehren brachte, mitleidig herabsehen: er hat ausserordentlich viel gewirkt für eine Philosophie der Geschichte der Menschheit, und für eine wissenschaftliche ethische Auffassung des Christenthums. Die Idee einer freien natürlichen und vernünftigen Entwicklung wusste er allerdings noch nicht speculativ festzuhalten und durchzuführen; der Theolog, der Philosoph, der Historiker und der Poet in ihm waren nicht zu einer völligen Harmonie gelangt, aber dennoch hat er durch die bezeichnete seltene Vereinigung verschiedener Talente und Erkenntnisse die Bahn gebrochen zu einer tiefern universal-geschichtlichen Auffassung des Lebens der Völker.

Die eigentliche speculative Philosophie blieb bei diesem geistigen Aufschwung der Nation etwas zurück. Sie musste erst von dem metaphysischen Formalismus sich losmachen und der Wirklichkeit, dem Leben, den ethischen Ideen sich zuwenden, ehe sie den Geist der neuen Zeit in sich aufnehmen konnte. Jenes vollbringt die kritische Philosophie Kants und beginnt hiermit zugleich eine Revolution im Gebiete des philosophischen Denkens. Zunächst nämlich führt Kants Kritik der reinen Vernunft in der bestimmten allgemeinen und nothwendigen Form des Gedankens aus, was nur dunkel unbestimmt und unvollkommen im Bewusstsein der Gebildeten gährte, was aber als Grundbedingung des Fortschritts der Philosophie betrachtet werden musste: die Unabhängigkeitserklärung des vernünftigen nothwendigen Erkennens der Natur und Welt, gegenüber den die Gesetzmässigkeit desselben durchbrechenden religiösen und metaphysischen Ideen. Die Autorität der leeren, formal-metaphysischen Betrachtung konnte nicht erschüttert werden, so lange die Angriffe vom Empirismus ausgingen und die Speculation die Schwäche und Einseitigkeit ihres Feindes nachzuweisen vermochte, (wie z. B. Leibnitz in seinen *nouveaux essays* in Beziehung auf Locke). Kant besiegte die Metaphysik auf ihrem eigenen Grund und Boden, veranlasste aber durch diese kritische Auflösung, der Metaphysik eine weitergreifende, allgemeine Auflösung eine radicale Umwälzung oder Revolution der Philosophie, aus welcher dann allmählig die Keime einer neuen deutschen Philosophie immer bestimmter hervortreten.

Kants Kritik der reinen Vernunft beruft die verschiedenen sogenannten Erkenntniss-Vermögen und ihre Repräsentanten, die allgemeinen Begriffe zu einer konstituirenden General-Versammlung, um ihre gerechten Ansprüche gesetzmässig festzustellen. Dem Adel und der Geistlichkeit der metaphysischen und theologischen Ideen mit ihren alten apriorischen Privilegien steht gegenüber der *tiers-état* der Verstandes- und Erfahrungs-Begriffe, denen, nach Kant, aller reale Inhalt angehört. Die Tendenz der Kritik ist, den letzteren zu ihren gebührenden Rechten, d. h. zur Theilnahme an der Konstituirung der Gesetze der Erkenntniss zu verhelfen. Sie setzt fest, dass Erkenntniss zu Stande

komme nur durch die Beziehung der Begriffe auf Gegenstände der Erfahrung; für die Vernunftbegriffe, die Ideen des Unbedingten giebt es keine solche Beziehung; folglich können wir auch niemals wissen, ob ein Gegenstand derselben (Seele, Welt als Totalität, Gott) existirt. Es sollen zwar diese Begriffe für die praktische Vernunft ihre alte Geltung und Realität behaupten, aber für das Erkennen keine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung haben. Hiernach war also die Gesetzgebung im Reiche der Erkenntniss den Verstandesbegriffen übertragen, oder, nach Kants Ausdruck, die Natur ist der Gesetzgebung der Kategorieen unterworfen. Aber wie soll dieselbe zu Stande kommen? Jene Verstandesbegriffe, die reinen Formen des Denkens und die der Anschauung, durch welche die an sich ganz unbestimmte Materie der Erkenntniss einen bestimmten Inhalt erhält, sind ganz subjective Formen; richtet sich nun, zufolge der Grundannahme der Kritik, welche Kant selbst in der Vorrede als revolutionär bezeichnet, das Object nach den Begriffen, so wird auch im Erkennen der Erfahrung das Object in den subjectiven Formen nur subjectiv als Erscheinung erfasst; über diese hinaus vermögen wir auf keine Weise zu gelangen und wissen folglich gar nichts von der Existenz eines Dings selbst oder an sich. Auf diese Weise wurde durch die erste Konstitution des Reichs der erkennenden Vernunft nicht nur die theoretische Autorität der Vernunftbegriffe beseitigt, sondern auch der positive reale Erkenntniss-Inhalt der Natur löst sich in jenen dem Geiste einwohnenden subjectiven Formen auf zu Erscheinungen, denen von objectiver Seite nur ein unbestimmtes materielles Etwas zu Grunde gelegt wird. Liegt nun aber, nach Kant, der wesentliche Inhalt des Erkennens in der Einheit und Form gebenden Function der Denkthätigkeit, so konnte konsequenter Weise der Rest des Dings an sich, den Kant noch übrig liess, nämlich die Anerkennung desselben auf dem praktischen Gebiet und in der Materie der sinnlichen Erkenntniss, nicht mehr als objectiv oder an sich respectirt werden. Die denkende Vernunft erklärte demnach in der Wissenschaftslehre Fichtes, dass ihr allein, der reinen Thätigkeit jener Einheit oder des Subjects, die Herrschaft gebühre; alles was als ein An sich gesetzt werde,

die Materie der Erkenntniss nicht minder als der Begriff des Absoluten, sei doch ein Product der subjectiven Thätigkeit der Vernunft, der reinen Productivität des Subjects, des Ich. Die denkende Vernunft weiss nur von dem, was sie aus sich erzeugt, und aus dieser reinen formlosen Einheit muss aller Inhalt, müssen alle Formen, Kategorien der Erkenntniss abgeleitet werden. Diese zweite Konstitution der denkenden Vernunft war also rein revolutionär. Wie die französische Revolution zu derselben Zeit den Staat, der reinen Vernunft gemäss, praktisch neu zu schaffen unternahm, so suchte Fichtes Wissenschaftslehre die ganze Erkenntnisswelt und zunächst die Formen und Gesetze der erkennenden Vernunft selbst aus der absolut aus sich producirenden reinen Thätigkeit derselben abzuleiten.

Wir haben hier nicht den weitern Verlauf dieser Revolution, den Terrorismus der Abstraction, der Grundsätze der Freiheit und Gleichheit (der Identität des Subjectiven und Objectiven), nicht die neuen Erkenntniss-Konstitutionen der absoluten Philosophie zu verfolgen. Wir bleiben, unserm Zweck gemäss, bei den Systemen Kants und Fichtes stehen und haben jetzt die objective speculative Seite derselben ins Auge zu fassen. Denn beide Systeme waren doch eigentlich auf das Erfassen des Objectiven, wahrhaft Wirklichen gerichtet. Nur scheinbar war, wie Hamann meinte, die Weltweisheit aus einer allgemeinen Wissenschaft des Möglichen (Wolff) zu einer allgemeinen Unwissenheit des Wirklichen geworden. Die denkende Vernunft hatte sich von Neuem (nach Cartesius) in sich selbst, auf ihre abstractesten Begriffe zurückgezogen, um desto sicherer und bestimmter das Wirkliche zu erfassen und sich der Wahrheit und des Irrthums bewusst zu werden. Kants Kritiken haben in der That die Einheit des wirklichen Vernunftgebrauchs zu ihrem Gegenstande und seine naturwissenschaftlichen und ethischen Schriften suchen die Grundlage einer neuen geläuterten Erkenntniss des Wirklichen aufzustellen. Die Natur ist, nach Kant, theils auf mathematischem und mechanischem Wege, theils teleologisch, nach dem Princip der Zweckmässigkeit aufzufassen. Kants philosophische Auffassung der Natur und des Geistes (oder der Vernunft) bewegt sich zwar in den metaphysischen Formen des Mechanismus, der Teleologie,

der apriorischen Formen und Seelenvermögen, aber er will alle Begriffe und Principien bestimmt auf Gegenstände der Erfahrung bezogen wissen, und bleibt daher nirgends bei der Annahme leerer Formen und Vermögen stehen, sondern untersucht die wirkliche Einheit der verschiedenen Vermögen des theoretischen und praktischen Gebrauchs der Vernunft. Seine Philosophie tritt nach allen Seiten hin näher an das Wirkliche heran, ohne den Begriff desselben objectiv zu bestimmen.

Wie Kant die Reform der philosophischen Erkenntnisslehre auf der Basis der vorhandenen metaphysischen Lehre ausführte, so auch die Reform der Ethik. Die sittliche oder praktische Vernunft behält bei Kant zwar die formale isolirte subjective Stellung, welche sie in der vorigen Periode hatte, aber sie erhält nichts desto weniger eine ganz andere ethische Bedeutung. Da die praktische Vernunft die Realität der Vernunftideen anerkennt, da sie vermöge der ihr zu Grunde liegenden transscendentalen Freiheit des Willens ihre Causalität in sich selbst hat, so ist sie autonomisch, giebt sich selbst *a priori* ihre Gesetze und dies Sittengesetz trägt den kategorischen Imperativ in sich, d. h. es gebietet schlechthin und die Anerkennung seines Gebots ist unabhängig von den vorhandenen Trieben, Neigungen, Erkenntnissen des Subjects. Das sittliche Handeln kann daher nicht irgend einer andern Macht, oder andern Zwecken untergeordnet werden, sondern hat in sich selbst seinen absoluten Zweck, ist Selbstzweck. Es constituirt dies (lehrt er Metaphysik der Sitten S.73) die Würde eines vernünftigen Wesens, dass es keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es sich selbt giebt. Nun ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann, weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reich der Zwecke zu sein. Also ist die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat, d. h. einen innern Werth, der sie über jeden Preis unendlich erhebt. Autonomie ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur.“ Demnach ist das Handeln nicht mehr ein sittliches vermöge der Uebereinstimmung mit einem gegebenen Gesetz, mag dieses ein göttlich offenbartes sein, oder auch ein Naturgesetz,

vermöge des natürlichen Erfolgs der Handlung (Wolff), sondern dadurch, dass es aus der freien Selbstgesetzgebung, folglich auch Selbstbestimmung oder aus dem guten Willen hervorgeht, denn, wie die Metaphysik der Sitten beginnt, „es ist überall nichts in der Welt, — was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille, — der als Wollen an sich, ohne Rücksicht auf seine weltlichen Leistungen, seinen vollen Werth in sich selbst hat.“ Nichts desto weniger aber wird von Kant die Herrschaft des Sittengesetzes im Menschen wesentlich als ein Sollen, Gesetz, Gebot aufgefasst. In einem blossen Vernunftwesen, lehrt er, würde das Sittengesetz bloss ein Wollen sein, aber der Mensch ist zugleich ein Vernunft- und Sinnes-Wesen: er ist als das erstere Gesetzgeber, als das zweite dem Gesetz unterworfen. Deshalb übt das Sittengesetz einen unvermeidlichen Zwang aus, aber indem es uns niederschlägt, erhebt es uns zugleich und erfüllt uns mit Achtung vor der Majestät der Pflicht.

In diesem Feststellen eines absoluten Sittengesetzes für die freie autonome sittliche Vernunft des Menschen ist ein grosser Fortschritt über die frühere Moral enthalten. Auch hier jedoch vermochte Kant noch nicht vollständig über den formalen frühern Standpunkt sich zu erheben, denn einerseits steht das Sittengesetz der menschlichen Natur des Subjects gegenüber als ein zum Theil noch fremdartiges, dem sich das Subject aus Achtung unterwirft, so dass die Erfüllung desselben Unlust in sich enthält; andrerseits bleibt aus demselben Grunde das Sittengesetz ein abstract-formales, was sich nicht bestimmt auf die Beurtheilung sittlicher Handlungen anwenden lässt. Was das Erstere, die Erfüllung der Pflicht mit Unlust betrifft, so verdient diese Lehre nicht den herben Spott, den sie so vielfach erlitten hat. Kants Bestreben ist nur darauf gerichtet, aus dem sittlichen Wollen alles Selbstsüchtige auszuschliessen, das eudämonistische Princip ganz zu beseitigen. Nun führt allerdings, wie Kant bemerkt, die Pflicht nichts Einschmeichelndes bei sich, drohet aber auch nichts, was natürliche Abneigung im Gemüthe erregte, sondern stellt ein Gesetz auf, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet und sich selbst wider Willen Verehrung erwirbt, vor dem

alle Neigungen verstummen. Jenes Gefühl der Unlust oder des Zwanges, welches die Ausübung der Pflicht begleitet, trifft eigentlich nur „das sinnlich-afficirte Subject," d. h. die sinnliche Natur des Menschen. Da aber das sittliche Subject zugleich Vernunft-Wesen ist, so ist in jenem Gefühl zugleich ein Ausdruck der Erhabenheit unserer Natur, unserer übersinnlichen Existenz enthalten, ein Gefühl, welches auch schon allein einen Epicuräer für die Wahl des sittlichen Wohlverhaltens bestimmen und dem Laster das Gleichgewicht halten könnte;" nur dagegen eifert Kant mit Recht (Kritik der prakt. V. S. 158), dass man hieraus einen Beweggrund des Handelns mache, weil hierdurch „die moralische Quelle verunreinigt werde und die Ehrwürdigkeit der Pflicht nichts mit Lebensgenuss zu thun" habe. Er ist dagegen weit entfernt, das christliche Gesetz der Liebe, welches „die sittliche Gesinnung in ihrer ganzen Vollkommenheit darstellt" zu verwerfen; er bezeichnet dasselbe vielmehr als das Urbild, welchem wir in einem unendlichen Progressus gleich zu werden streben sollen; jene ehrfurchtsvolle Scheu vor dem Gesetz soll sich in Zuneigung und Liebe verwandeln; die letztere betrachtet er in dem Aufsatz: „Das Ende aller Dinge" als „ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Unvollkommenheit der menschlichen Natur."

Fragen wir genauer nach dem Grunde der Würde, der die Sittlichkeit über jeden Preis unendlich erhebt, so sucht Kant dieselbe keineswegs bloss im Denken (wie man neulich behauptet hat), sondern in demjenigen, was den Menschen über sich selbst als Sinneswesen erhebt, in dem Verhältniss der freien vom Naturmechanismus unabhängigen Persönlichkeit zur intelligibeln Welt (a. a. O. S. 154). Dies Verhältniss aber bleibt ein durchaus unbestimmtes, da die Vernunft die Realität Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit nur der Glückseligkeit wegen postulirt, nicht aber in einem wirklichen Verhältniss zu Gott steht. Eben so unbestimmt bleibt das Verhältniss der Vernunft zur Natur. Der Mensch ist reines Vernunft- und Sinnes-Wesen, das eine neben dem andern; die Vernunft wird auf die lebendige Natur nur bezogen, nicht in der actuellen concreten Einheit des Menschen aufgefasst. Von dieser abstracten Basis aus konnte nur ein formales Sittengesetz aufgestellt werden. Dieses nämlich lässt er aus

der reinen praktischen Vernunft hervorgehen; „nur in der Reinigkeit des Ursprungs der sittlichen Begriffe aus der reinen praktischen Vernunft besteht ihre Würde, um uns zu obersten praktischen Principien zu dienen, d. h. die sittlichen Grundsätze und Begriffe dürfen als allgemeine und allgemeingültige keinen empirischen Inhalt enthalten, nicht materiale sein, weil sonst, meint Kant, der Wille von seinem Gegenstand abhängig erschiene“ (!). Das Grundgesetz der praktischen Vernunft kann demnach nur folgendes sein: handle so, dass die Maxime deines Wollens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Ich habe sittlich gehandelt, wenn ich überhaupt will oder wollen kann, dass die Maxime meines Handelns allgemein gelte. Das höchste Gut entsteht aus der Conformität mit diesem Sittengesetz, der Pflichtmässigkeit, wenn, mit derselben in Proportion stehend, die Glückseligkeit, die hervorgeht aus dem Streben des Menschen als eines Sinneswesens, sich verknüpft. Da aber diese Vereinigung im menschlichen Leben nicht Statt findet, so müssen die Ideen Gottes, der Freiheit und Unsterblichkeit des menschlichen Geistes Realität haben, damit diese Uebereinstimmung in einem jenseitigen Leben zu Stande komme. Das sittliche Subject also soll sich vernünftige Zwecke setzen, um das höchste Gut durch Freiheit zu realisiren. Solche Zwecke oder Pflichten, genauer Tugendpflichten, sind: eigene Vollkommenheit und fremde Glückseligkeit. Da die Menschheit nur Zweck, niemals bloss Mittel sein soll, so muss die sittliche Vernunft im Wollen von allem Inhalt abstrahiren, niemals auf eine blosse Sache gerichtet sein. —

Neben diesem formal-allgemeinen, für die isolirten Handlungen der Einzelnen aufgestellten Sittengesetze, steht eben so formal-allgemein und ohne innere Verbindung das im blossen Zwang begründete Rechtsgesetz. Das Recht hat, nach Kant, nur das zum Objecte, was in den Handlungen äusserlich ist und ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkühr des Einen mit der Willkühr des Andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit sich vereinigen lässt. Die Willkühr, nach dem Rechtsgesetze sich zu bestimmen, darf und kann, wenn es

rein sein soll, sich auf das Bewusstsein eines Jeden als Triebfeder nicht berufen, sondern fusset sich auf dem Princip der Möglichkeit eines äussern Zwangs, der mit der Freiheit von Jedermann nach allgemeinen Gesetzen zusammen bestehen kann. Kants Ethik und Rechtslehre musste sich auf die Aufgabe beschränken, allgemeine Gesetze aufzustellen. Da sie hierbei die Vernunft nicht in ihrer lebendigen Wirklichkeit auffasst, so vermochte sie auch nicht, aus ihrem allgemeinen Princip bestimmte Lebensregeln zu gewinnen. Deshalb hängen denn auch die Grundsätze der Betrachtung der Geschichte, welche er ausgesprochen hat in dem Aufsatz: Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, nicht im Mindesten mit seiner philosophischen Ethik zusammen. Er findet auf der grossen Weltbühne im Grossen Alles zusammengewebt aus Thorheit, kindiseher Eitelkeit, oft auch aus kindischer Bosheit und Zerstörungssucht. Da hierbei keine vernünftige eigene Absicht des Menschen vorausgesetzt werden könne, so müsse man eine Naturabsicht in diesem widersinnigen Gange menschlicher Dinge zu entdecken suchen und diese findet er darin, dass eine innerlich und äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande gebracht werde, als der einzige Zustand, in welchem die Menschengattung ihre Anlage völlig entwickeln kann. Dieser Zustand aber kommt nur durch den Antagonism der Menschen in ihren selbstsüchtigen thierischen Neigungen zu Stande. Bei dieser Ansicht der Geschichte, die wir in jener Zeit fast allgemein verbreitet finden, kommt die Ethik nicht in Betracht, d. h. es wird nicht berücksichtigt, dass der Mensch, nach Kant selbst, nicht bloss „ein Thier ist, das einen Herrn nöthig hat," sondern auch ein Vernunft-Wesen, und wenn dies, die Vernunft doch auch in seinen Thätigkeiten und in der Geschichte zur Erscheinung kommen muss. — Kants Ethik hat das grosse Verdienst, dass sie der laxen und oberflächlichen theologischen und Wolffischen Moral gegenüber die Würde und das absolute Gebot des Sittengesetzes geltend machte, indem sie die ethische Untersuchung, formell wenigstens, tiefer auf das geistige „intelligible" Wesen des Menschen zurückführte. Dieses letztere nun auch in seiner wirklichen Erscheinung aufzufassen, vermochte Kant nicht bei dem Dualismus seiner Welt-

ansicht, welche überall Wesen und Erscheinung, Vernunft und Natur abstract einander gegenüber stellt.

Kants Philosophie wird durch Fichte theils fortgesetzt, theils umgestaltet. Fortgesetzt, denn auch hier steht die Form der Materie, die Vernunft der Natur noch in abstract formaler, negativer Weise gegenüber; sie werden jedoch zugleich in actueller Beziehung zu einander gedacht, denn die Vernunft ist nicht mehr reine allgemeine Form, sondern reine Selbstthätigkeit des Denkens. Fichte macht Ernst mit der Autonomie der Vernunft, da er dieselbe wirklich allen Inhalt aus sich erzeugen lässt; die Freiheit, die freie Productivität der Vernunft ist das schöpferische Princip des sittlichen Handelns, wie des Erkennens. „Freiheit ist das einzige wahre Sein und der Grund alles andern Seins; der wesentliche Charakter des Ich ist Selbstbestimmung durch sich selbst, Selbstthätigkeit um der Selbstthätigkeit willen.“ Durch diese Wendung tritt nun auch Fichtes Sittenlehre einen bedeutenden Schritt dem Leben näher, als die Kantsche. Sie stimmt zwar noch darin mit dieser überein, dass sie die Ethik als Gesetzes- oder Pflichten-Lehre aufstellt, hebt aber überall mehr die Beziehung auf die Einheit des selbstbewussten Lebens, d. h. auf die Tugend hervor; Fichte selbst bezeichnet sie gelegentlich als „reelle“ Wissenschaft und geht weit genauer als Kant auf alle sittlichen Lebens-Verhältnisse ein. Sie vermag jedoch aus der idealistischen Höhe der reinen Vernunft, eben so wenig als die Kantsche, zum Erfassen des concreten Wirklichen heranzukommen. Die sittliche Vernunft ist absolut, fasst allen Inhalt in sich, vermag aber eben darum keinen bestimmten Inhalt aus sich zu entwickeln. Sie findet sich genöthigt, das Nicht-Ich, die ganze Natur zu setzen und unterscheidet im sittlichen Urtrieb neben dem reinen höheren Trieb einen sinnlichen, der auf Genuss geht, weiss aber nichts desto weniger sich verpflichtet, absolute Unabhängigkeit vom Naturtrieb anzustreben, so dass der Zweck der sittlichen Thätigkeit absolute Freiheit, absolute Unabhängigkeit von aller Natur ist. Aber vernichtet darf der Naturtrieb nicht werden, weil mit der Aufhebung der Natur auch die Objecte der sittlichen Thätigkeit aufgehoben würden. Daher ist die letztere wesentlich ein unendliches Streben. „Der Endzweck

aller Handlungen des sittlich guten Menschen ist, dass die Vernunft und nur sie in der Sinnenwelt herrsche (Sittenl. S. 275). Hiermit aber haben wir immer nur einen negativen Inhalt der sittlichen Vernunft gefunden; einen positiven findet Fichte nur in dem Begriff der Vernunft überhaupt; sie oder das Sittengesetz hat nur sich selbst zum Object (S. 340) und zwar mit Ausschluss alles Individuellen. „Die gesammte Gemeine vernünftiger Wesen ist die Darstellung der Vernunft. Ich selbst, als Person, bin daher blosses Werkzeug, nicht Zweck des Sittengesetzes. Das Subject verschwindet in seinem angeschauten Endzwecke; Jedem sind alle Anderen ausser ihm Zweck, nur ist es keiner sich selbst. — Jedem allein wird vor seinem Selbstbewusstsein die Erreichung des Gesammtzwecks der Vernunft aufgetragen; die ganze Gemeine der vernünftigen Wesen wird von seiner Sorge und seiner Wirksamkeit abhängig. Jeder wird Gott, so weit er es sein darf, d. h. mit Schonung der Freiheit aller Individuen. Jeder wird gerade dadurch, dass seine ganze Individualität verschwindet und vernichtet wird, reine Darstellung des Sittengesetzes in der Sinnenwelt, eigentliches reines Ich, durch freie Wahl und Selbstbestimmung.“ Auch hier also kommt das Object der Sittlichkeit wieder auf eine Negation hinaus.

Allerdings geht Fichte in der Aufstellung der Pflichtenlehre selbst über das Princip der Negation hinaus. Er hebt mit Nachdruck hervor, dass jene Selbstvergessenheit nur im wirklichen Handeln für die Gemeine Statt finde, nicht im andächtigen Brüten; die Pflichten gegen das Ganze oder die Gemeine sind ihm die absolut gebotenen oder unbedingten Pflichten; in Rücksicht auf die Pflichten der Ehegatten hebt er die Nothwendigkeit der Ergänzung der Persönlichkeit hervor. Fichtes Sittenlehre hat durch ihr Freiheits-Princip, durch die sittliche Energie und Begeisterung ihres Urhebers, durch viele neue grossartigen Ideen auf ihr Zeitalter einen electrisirenden Einfluss ausgeübt. Nichtsdestoweniger bleibt das speculative Princip derselben sehr unbestimmt; das Ich steht in abstracter Idealität den andern vernünftigen Wesen, wie der Natur, gegenüber. Für die Liebe giebt es von diesem Standpunkt aus keinen nothwendigen Grund; die Vernichtung der Individualität ist für dieselbe nur eine negative Bedingung. (In

den späteren Schriften Fichtes, welche, abgesehen von dem theilweise veränderten Standpunkte derselben, hier schon darum nicht in Betracht kommen, weil sie auf Schleiermachers ursprüngliche Conception der Sittenlehre keinen Einfluss haben konnten, wird allerdings die Liebe als höchstes Princip hervorgehoben; schon in den 1802 erschienenen Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters [S. 34, 48 ff.] wird die Aufopferung des persönlichen Lebens an das Leben der Gattung als das allein wahrhaft Wirkliche bezeichnet). Die Thätigkeit des reinen und die des empirischen Ich stehen in einem ganz unbestimmten Verhältniss zu einander. Gehen wir von der Voraussetzung aus, dass die wirkliche sittliche Vernunftthätigkeit des Menschen reine Selbstthätigkeit ist, so bedarf es nicht der Aufhebung der Individualität; im umgekehrten Falle aber ist es nicht zu begreifen, wie aus der Negation der Persönlichkeit die wahre sittliche Selbstthätigkeit hervorgehen soll, da diese in jener allein existirt. Mit Einem Worte, da auf diesem abstract-idealistischen Standpunkte von allen Bedingungen der Wirklichkeit der sittlichen Vernunft abstrahirt wird, so vermag Fichte weder den Begriff derselben näher zu bestimmen, noch auch aus seinem Sittengesetz consequent die Pflichten abzuleiten. (vgl. Schleiermachers Kritik der Sittenlehre.) Durch die Freiheit oder Unabhängigkeit, durch die Negation des Naturtriebes und der Individualität kann unmöglich das Wesen der sittlichen Thätigkeit bestimmt werden.

Auch in der speculativen Auffassung des Rechts und der Geschichte geht Fichte einen Schritt weiter als Kant, ohne jedoch für beide Sphären ein bestimmtes ethisches Princip zu gewinnen. Das Rechtsverhältniss nämlich lässt Fichte dadurch entstehen, dass die vernünftigen Wesen, welche durch Handlungen in der Sinnenwelt mit einander in Wechselwirkung treten, es sich zum Gesetze machen, dass Jeder seine Freiheit durch die Anerkennung der Freiheit aller Uebrigen einschränkt. Das Recht ruht also nicht mehr auf der bloss äussern Basis der Gewalt, denn, wie Fichte nachdrücklich hervorhebt, die Freiheit darf nur durch die Freiheit und um der Freiheit willen beschränkt werden und vom gemeinsamen Willen der Staatsbürger geht die das Recht erzwingende Gewalt aus. Es existirt aber ausserhalb des Staates

kein Naturrecht. Wie demnach auch in dieser Sphäre die Betrachtung vom Abstracten auf das Concrete, auf die Bestimmungen des Volksgeistes zurücklenkt: so auch erblickt Fichte in der Geschichte die Verwirklichung der Vernunft und zwar im Allgemeinen eine fortschreitende; es wird jedoch das Princip des Fortschritts der Vernunft in den von ihm aufgestellten fünf Epochen der Geschichte noch nicht bestimmt durchgeführt (s. Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters).

Gleichzeitig mit den Systemen Kants und Fichtes und zum Theil im Gegensatz zu denselben suchte F. H. Jacobi seine ethischen Ansichten geltend zu machen, welche in der unspeculativen, mehr poetischen Form nicht ohne Einfluss — vielleicht auch auf Schleiermacher — blieben. Jacobi nämlich hebt, dem abstracten rationalen Idealismus gegenüber, die religiöse Basis und das reale Moment der Sittlichkeit hervor. Er stellt sich die Aufgabe: „Menschheit wie sie ist, vor Augen zu stellen," d. h. die Menschheit, Sittlichkeit als wirkliches höheres göttliches Leben im Menschen, als Erscheinung eines unabweisbaren sittlichen Triebes oder Instincts anzuschauen. Das Wesen dieses Triebes sucht er in der Freiheit und Vernunft, jedoch nicht in der reinen, für sich seienden erkennenden Vernunft des Idealismus, sondern in derjenigen, welche eine ursprüngliche Aeusserung und Quelle des höchsten Daseins, der göttliche Keim im Menschen, das Wesen der Persönlichkeit, die unmittelbare Offenbarung Gottes sei. Deshalb betrachtet er das Gewissen, das Gesetz unsers Wesens als etwas Ursprüngliches und Selbstständiges, was als solches durch die erkennende Vernunft nicht erzeugt, nicht vermittelt wird; er läugnet jedoch keineswegs die Entwicklung dieses Ursprünglichen in und mit der Vernunft, die er ebenfalls als „Gefühl der Gottheit" bezeichnet. Die Tugend entspringt aus Liebe; sie ist die reine Liebe des Guten und die Allmacht dieser Liebe. Auch von dieser Seite steht diese Lehre in Opposition zu den idealistischen Systemen, welche den Standpunkt des Sollens, des Gesetzes festhielten. Denn auch nach Fichte ist die höchste Stufe der sittlichen Freiheit die, wo der Mensch nur um der Pflicht willen handelt und nicht seiner That sich freut, sondern sie kalt billigt. Jacobis Philosophiren bietet allerdings eine

gewisse Ergänzung der idealistischen Systeme, indem es auf die Einseitigkeit ihres absracten, formalen Princips hinweist und die Sittlichkeit als das selbstständige untheilbare Leben und Wesen der Menschheit in und zugleich über der erkennenden Vernunft betrachtet. Allein es hatte nicht die Kraft, die Entwicklung, die Selbstvermittlung jener lebendigen Einheit im philosophischen Gedanken zu erfassen und blieb daher bei unmittelbaren Anschauungen derselben in unmittelbaren Offenbarungen stehen, bei einem subjectiven religiös-sittlichen Empirismus.

Blicken wir auf die bisherige Entwicklung zurück, so finden wir, dass die ganze Richtung der neuern Philosophie und der Ethik insbesondere zu einem bestimmten Erfassen der Wirklichkeit, des Lebens hindrängte. Die denkende und sittliche Vernunft war durch die kritisch-idealistische Revolution zu einem tiefern Selbstbewusstsein ihrer Selbstständigkeit, Freiheit und ihres unendlichen Inhalts gelangt. Kant und Fichte hatten angefangen, aus ihr die das Leben beherrschenden Sittengesetze abzuleiten. Die Philosophie war wieder in Wechselwirkung mit dem Leben der Gegenwart, der Nation getreten. Die sittliche Würde und Begeisterung, welche die neue Sittenlehre in sich trug, ist um so weniger zu trennen von dem Fortschritt des sittlichen Geistes im Leben, da sie im Princip der allgemeinen Weltbetrachtung nur eine unvollkommene Begründung fand; bei Fichte tritt dieser Zusammenhang mit dem Leben in vielen Beziehungen, besonders in den Sphären des Staats und des Rechts, auf das Deutlichste hervor. Die Philosophie wirkte aber auch ihrerseits kräftigend und begeisternd auf das Leben zurück, wie sich dies in der ganzen poetischen, philosophischen, theologischen Literatur dieser Zeit zu erkennen giebt. In diese Blüthezeit unserer National-Literatur fällt nun auch Schleiermachers Jugend und erste philosophische Bildungs-Periode, welche wir jetzt näher ins Auge zu fassen haben.

B. Schleiermachers Stellung zum Entwicklungsgang der philosophischen Ethik.

Ist die wissenschaftliche Richtung eines Denkers durch seine ganze geistige Begabung und sittliche Individualität bestimmt, so

werden wir hierauf auch bei Schleiermacher zuerst unsere Aufmerksamkeit richten müssen. Bei einem Manne wie ihm, dessen Leben in solchem Maasse durch den sittlichen Gedanken beherrscht wurde und dessen Denken so ganz auf das sittliche Leben gerichtet war, lässt sich Leben und Lehre nur auseinander verstehen. Unsere Abhandlung beschäftigt sich zwar nur mit der philosophischen Lehre, stellt sich nicht die Aufgabe, den ganzen wissenschaftlichen Bildungsgang Schleiermaehers zu verfolgen, wozu auch ohnedem hinreichende Materialien noch nicht vorliegen. Da aber bei Schleiermacher der Philosoph vom Theologen und dessen theoretischer und praktischer Wirksamkeit nicht zu trennen ist, so wäre es wünschenswerth gewesen, auf eine Biographie wenigstens den Leser verweisen zu können. Leider besitzen wir noch keine und würden daher, selbst für unsern beschränkteren Zweck, übel berathen sein, kämen uns nicht glücklicher Weise mehrere Jugendschriften, besonders die Monologen, zu Hülfe. Diese letzteren nämlich sind der freie unmittelbare Erguss einer ethischen Selbstbetrachtung, worin die sittlichen Ideen nicht allgemein, in wissenschaftlicher Form, sondern nnr in Beziehung auf die eigene individuelle Entwicklung und Lebensführung dargestellt werden. In diesen also verfolgen wir den Ausgangspunkt der Ethik, d. h. wir suchen die ethische Betrachtung Schleiermachers auf in der ursprünglichen persönlichen Lebenseinheit, aus der sie hervorgeht und wenden uns sodann zur nähern Bestimmung des philosophischen Standpunkts, welcher der Kritik der Sittenlehre zu Grunde liegt: aus beiden zusammengenommen wird sich Schleiermachers Verhältniss zu den frühern Systemen im Allgemeinen vollständig bestimmen lassen.

1. Ausgangspunkt der Ethik Schleiermachers in seiner Persönlichkeit und Selbstbetrachtung.

Wie die philosophische Sittenlehre in der Persönlichkeit des Sokrates ursprünglich ihren Ausgangspunkt hat, so sehen wir auch die Fortschritte derselben zwar an den Fortschritt des sittlichen Lebens überhaupt, zugleich aber vorzugsweise an das

Streben einzelner bedeutender Persönlichkeiten geknüpft. In der neuern Zeit freilich kann die Persönlichkeit nicht mehr in der anschaulichen abgeschlossenen Individualität, wie bei den Alten, hervortreten, und dies am wenigsten bei einem deutschen Theologen und Denker. Wenn dennoch Schleiermacher in seinem Thun und Denken in einer bestimmt ausgeprägten Individualität erscheint, so weist dies auf eine bedeutende Kraft und Originalität seines Geistes hin. Eine gewisse Ursprünglichkeit des religiösen und sittlichen Lebens stellt sich schon in seinen Reden über die Religion und in den Monologen dar. Nehmen wir zu diesen noch die dritte seiner bedeutendern Jugendschriften, die Kritik der Sittenlehre hinzu, so spiegelt diese Trias die verschiedenen geistigen Mächte seiner Persönlichkeit ab: die Reden eine innige, das ganze Leben durchdringende Frömmigkeit, die Monologen eine auf höchste Selbstbildung und besonnenes weltliches Handeln gerichtete sittliche Thätigkeit, die Kritik ein scharfes philosophisches Denken. Das Streben nach einer vollkommenen Durchdringung und Einheit dieser verschiedenen Geistesthätigkeiten, welche wir selten in Einer Persönlichkeit in so hohem Grade vereinigt ausgebildet finden, macht eben das Charakteristische seiner ganzen Selbstthätigkeit und Individualität aus. Fragen wir, welche derselben den Mittelpunkt, die Seele seiner geistigen Persönlichkeit bildet, so weiset uns schon das theologische Amt so wie die Mehrzahl und der grössere Umfang seiner theologischen wissenschaftlichen Werke auf die Frömmigkeit und Theologie hin. Es ist deshalb kaum nöthig, sich auf bekannt gewordene Aeusserungen von ihm selbst zu berufen, dass er in der Philosophie nur Dilettant sei, ferner auf die Aeusserung, als er in späterer Zeit aufgefordert wurde, mehrere Aemter niederzulegen: „Schleiermacher und Ausruhen geht nicht neben einander; meine Collegien sind mir zu wichtig, als dass ich sie aufgeben möchte, noch wichtiger ist mir der Religionsunterricht, am wichtigsten das Predigtamt.“ Ein wichtiges entscheidendes Zeugniss über sich selbst legte er in den Reden über die Religion ab, welches auf seine Erziehung in der Brüder-Gemeinde hindeutet: „Frömmigkeit war der mütterliche Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges

Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte: sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu reinigen von dem Schutte der Vorwelt: sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben; sie zeigte mir, wie ich mich selbst mit meinen Vorzügen und Mängeln in meinem ungetheilten Dasein heilig halten solle und nur durch sie habe ich Freundschaft und Liebe gelernt."

Das originelle, religiös-ethische Streben, welches hierin angedeutet ist und in jenen Jugendschriften mit tiefer Begeisterung sowohl als Besonnenheit sich darstellt, schliesst nicht aus den Zusammenhang mit den poetischen, religiös-philosophischen Bestrebungen der Jugend dieser Zeit, welche man mit dem etwas vagen Begriff der Romantik oder der romantischsn Schule bezeichnet. Es lassen sich solche complicirte geschichtliche Erscheinungen des geistigen Lebens nicht durch einfache Kategorien charakterisiren; sie müssen vielmehr aus dem ganzen concreten Zusammenhang des geistigen und literarischen Lebens ihrer Zeit begriffen werden. Die sehr verschiedenen Tendenzen, welche die romantische Schule in sich schliesst, kommen in dem Negativen überein, in der Reaction gegen die seichte Aufklärung und Verstandesbildung. Diese Reaction lässt sich im Allgemeinen am natürlichsten als Folge der vorangegangenen philosophischen Revolution und Auflösungs-Periode erklären. Beide hatten möglichst das Positive aufgelöst, ohne etwas Neues an die Stelle setzen zu können. Zwar hatte die Philosophie unternommen, aus der Kraft des reinen Gedankens die Formen einer neuen geistigen Welt zu schaffen, aber dieses Schaffen, welches zunächst nur die abstracten Kategorien zum Gegenstand hatte, wollte nicht so schnell von Statten gehen und das Verweilen in den kalten Höhen der speculativen Abstraction konnte nicht das Gemüth einer aufgeregten poetischen Jugend, wie sie in dieser Blüthezeit unsrer Literatur sein musste, befriedigen. Das wirkliche Leben

der Gegenwart bot ihr keine Gegenstände der Begeisterung dar und doch bedurfte sie solcher positiven Ausgangspunkte, um die längst verkündigte Poesie, Religion, Wissenschaft der neuen Zeit wirklich zum Vorschein zu bringen. Man sah sich genöthigt, aus der Region des Verstandes und der Gegenwart sich zu flüchten in die Welt des Gemüths, der Religiosität und einer Vergangenheit, wo die Menschheit von einem grossen Streben durchdrungen war. Den ersteren Weg hatte bereits im letzten Jahrzehend des vorigen Jahrhunderts Jean Paul Richter betreten und in einem grossen Reichthum von poetischen Gestalten die Subjectivität des religiös-sittlichen Gemüths, welches der Welt nur zu oft in krankhafter Sentimentalität gegenübersteht, und des freien humoristischen absoluten Ichs dargestellt. Noch mehr wendete sich Novalis von der Gegenwart ab. Er steht an der Spitze der mystisch-religiösen Richtung der Romantik, welche theils mit gefühlsseliger, schwärmerischer Frömmigkeit, theils phantastisch-poetisch in die Kunst, Literatur und Religiosität des Mittelalters sich versenkte. Das gesuchte, gemachte Wesen dieser Poeten, denen es mit wenigen Ausnahmen an poetischer Productionskraft fehlte, giebt sich am deutlichsten zu erkennen in dem phantastischen Streben nach Originalität, bei wirklicher Nachahmung früherer Werke und in der bis zum Ueberdruss wiederkehrenden poetischen Selbstironie. Das absolute Ich der Fichteschen Philosophie spukt nicht nur in der Poesie der Romantiker; es wird auch gar oft leichtfertiger eitler Weise von ihnen auf das beschränkte eigne Ich übertragen. Daher die Geniesucht der Romantiker, welche mit unendlicher Verachtung auf das bürgerliche Leben hinabsahen und als „Philisterei“ die bisherige Bildung verspotteten. Diese Geniesucht war nicht minder stark bei den unpoetischen nüchternen Naturen, wie z. B. den beiden Schlegel, deren grosse Verdienste in der ästhetischen und literarischen Kritik unbestreitbar sind. Friedr. Schlegel aber wollte auch als Philosoph und Poet etwas bedeuten und trat in seiner Lucinde als genialer ethischer Gesetzgeber auf, indem er gegen die abgelebten Formen des bürgerlichen Lebens und besonders der Ehe das Recht der Natur und Sinnlichkeit oder vielmehr das des absolut

geniessenden Genies, d. h. die raffinirende Reflexion der in allem Thun, hauptsächlich aber in der „göttlichen Faulheit“ sich selbst geniessenden genialen Persönlichkeit geltend machte. Die Philosophie dieser Zeit verbündete sich theilweise mit der Romantik. Sie stimmte mit ihr überein in der gründlichen Verachtung der Aufklärung und Verstandes-Reflexion, wie man z. B. auf Locke, ja selbst auf Kant ziemlich hoch herabsah. Nicht minder ging sie mit der mystischen Romantik zurück auf das Anschauen des Unreflectirten, Ursprünglichen, der Urzustände der Menschheit. Mehrere der Romantiker waren auch idealistische Speculanten und schwelgten mit gleicher Lust in den abstracten Höhen des weltschaffenden absoluten Wissens und in der Anschauung der Urmenschheit, des Urdeutschen, Urchristlichen, besonders aber in der Mystik des Mittelalters und Jac. Böhmes. Ja die Häupter der Philosophie selbst geriethen mehr und mehr auf mystischen Boden, besonders Schelling, dessen mystisch-theosophische Richtung schon in der Schrift über Philosophie und Religion (1804) zum Vorschein kommt.

Es ist natürlich, dass Schleiermacher, der mit J. Paul Richter, Novalis, F. Schlegel innig befreundet war, von den Bestrebungen seiner Freunde berührt werden musste. Auch er will ja, wie er in den Monlogen sich ausdrückt, ein „Bürger der neuen Welt“ sein. Indem er der Religion eine selbstständige nothwendige Stellung in der Entwicklung des menschlichen Geisteslebens zu erkämpfen sucht, wendet auch er sich gegen die Aufklärer, die gebildeten Verächter der Religion, wobei nicht selten der in der Romantik übliche vornehme Ton zum Vorschein kommt. Wie weit er im Gange seiner Jugendbildung an den Bestrebungen der Romantiker Antheil genommen hat, können wir jetzt, wegen Mangel an Materialien noch nicht vollständig beurtheilen. Man meint jedoch nicht nur einen unverkennbaren Einfluss, sondern auch Identität des ethischen Standpunkts mit F. Schlegel nachweisen zu können in seinen anonym erschienenen (1800) „Vertrauten Briefen über die Lucinde.“ In diesen nämlich wird die offenbar verfehlte unsaubere Schrift seines Freundes weit über-

schätzt; die Mängel werden auch wohl nebenbei, aber nur leise berührt. Hierin ist er durch Partheilichkeit für den Freund mehr wie billig bestimmt worden, weil er in den Grundgedanken jenes Buches eine kecke poetische philosophische Realisirung seiner eigenen Ansicht erblickte. Schleiermacher kämpft überall nur gegen diejenigen, „welche die Liebe als Fülle der Lebenskraft, als Blüthe der Sinnlichkeit dem intellectuellen mystischen Bestandtheil der Liebe, die das höchste Product der modernen Kultur ist, entgegensetzen. Ueberall, fährt er fort, gehen wir ja darauf aus, die Ideen, welche aus der neuen Entwicklung der Menschheit hervorgegangen sind, mit demjenigen zu verbinden, was das Werk der früheren war. Daher soll denn das Geheimniss der Identität von Leib und Geist entsiegelt werden und unsere Einseitigkeit ein Ende nehmen. Wir sollen nun erst recht verstehen die Heiligkeit der Natur und der Sinnlichkeit, — jedoch in einem weit höhern Sinne, als ehedem, wie es der neuern schönern Zeit würdig ist; die alte Lust und Freude und die Vermischung der Körper und des Lebens nicht mehr als das abgesonderte Werk einer eigenen gewaltigen Gottheit, sondern Eins mit dem tiefsten und heiligsten Gefühl, mit der Verschmelzung und Vereinigung der Hälften der Menschheit zu einem mystischen Ganzen.“ Gegen diese Forderung der Durchdringung des sinnlichen und des geistigen Elements in der Geschlechts-Liebe ist schwerlich etwas einzuwenden, wie denn auch die beigefügte Abhandlung über die Schamhaftigkeit diesen Begriff mit ungemeiner dialektischer Schärfe ganz in diesem Sinne verfolgt. Nichts in diesen Briefen verräth eine Hinneigung zu der gesuchten reflectirten Lüsternheit der Lucinde oder dazu, das höchste vollendetste Leben im reinen Vegetiren zu finden. Schleiermacher, der in der Lucinde vieles mit seiner Ansicht Uebereinstimmende fand, hat im freundschaftlichen Eifer für die gemeinsame Sache, die Auswüchse jener Schrift theils wirklich übersehen, theils übersehen wollen, da es sich in diesen Briefen um die Vertheidigung des Freundes, gegenüber der gemeinsam bekämpften gemeinen Ansicht handelte. Allerdings aber war es ein Missgriff dieser Briefe, Frauen und Mädchen hierüber sich aussprechen zu lassen, welcher

;ndess in der etwas freien Sitte der Berliner Welt dieser Zeit seinen Grund haben mag.

Indem wir im Begriffe sind, die Keime der originellen ethischen Weltansicht Schleiermachers näher in seinen Monologen aufzusuchen, sei uns zuvor noch erlaubt, eine von mehrern Seiten aufgestellte Ansicht zurückzuweisen, welche neuerlich Schwarz (über das Wesen der Religion 1847 2. Bd. S. 89 ff.) in folgender Weise ausgeführt hat. Er unterscheidet von der wissenschaftlich-theologischen Entwicklungsperiode Schleiermachers eine romantische, welcher die Reden über die Religion (1799), die Monologen (1800) und die Weihnachtsfeier (1806) angehören sollen. Mit den kritischen Arbeiten über das Neue Testament habe Schleiermacher die Bahn des geistreichen Dilettantismus verlassen und mit diesem Uebergang aus der ästhetisch-rhetorischen Form in die wissenschaftliche hänge eng zusammen das Hervortreten der Reflexion in der Bedeutung, welche sie für sein philosophisches System gewinne. Mit der Reflexions-Dialektik aber habe Schleiermacher den Verstand Kants, die sittliche Energie Fichtes wieder aufgenommen in die verweichlichte gefühlsschwelgerische Romantik. — Wir wollen nicht untersuchen, ob eine Mischung aus so ungleichartigen Ingredienzen vernünftiger Weise denkbar sei oder irgend geniessbare Resultate und gar Schleiermachersche Werke liefern würde; das aber ist gewiss, dass die bezeichnete Trennung der frühern und spätern Schriften nicht aus einer Auffassung des Geistes derselben hervorgegangen sein kann. Es ist hierbei die Kritik der Sittenlehre, welche doch auch mitten in diese vermeinte romantische Entwicklungsperiode von 1799—1806 in das Jahr 1803 fällt, von Schwarz vergessen oder absichtlich übersehen worden, ein Werk, worin auch nicht die geringste Spur von gefühlsschwelgerischer Romantik und geistreichem Dilettantismus aufzufinden ist, welches, aus mühsamen gelehrten Studien und der schärfsten umfassendsten Durchdringung der ethischen Systeme hervorgegangen, die platonisch-dialektische Virtuosität Schleiermachers bereits auf ihrer höchsten Stufe zeigt. Ein Werk, dem in dieser Beziehung die philosophische Literatur

kein zweites an die Seite zu stellen hat: das sollte ein gefühlsschwelgender geistreicher Romantiker geschrieben haben! Die beiden andern Jugendwerke können ihrem wesentlichen Inhalt nach eben so wenig in der Romantik begründet sein. In den Reden über die Religion sind bereits die Grundzüge der spätern philosophischen Ansichten der Ethik und der Glaubenslehre enthalten, die Grundansicht nämlich, dass die Frömmigkeit, die vermittelnde geistige Gefühlsthätigkeit zwischen dem Wissen und Thun, ausströmen müsse in ein sich gegenseitig bestimmendes Wissen und Thun, in eine bestimmte Weltanschauug einerseits und in rastlose sittliche Selbstbildung anderseits. (Der Mensch soll alles thun mit Religion, nichts aus Religion). Diese Grundanschauung schliesst alle gefühlsselige Romantik aus und ihr gemäss finden sich auch nirgends in diesen Reden die bekannten Sympathieen der Romantiker für das Mittelalter und den Katholicismus, nirgends mystische Ueberschwänglichkeit und Verschwommenheit. Es ist eben das Charakteristische der mystischen Romantiker, dass sie, die eigentlich auf die Einheit von Leben und Poesie, Religion und Philosophie lossteuerten, sich in ihren Productionen vom Wirklichen und Lebendigen entfernten, indem sie sich in phantastischen Reproductionen der Poesie und Mystik des Mittelalters verloren (vgl. Gervinus V, 588 ff.). Dagegen ist Schleiermachers Streben in Theologie und Philosophie von Anfang an dem wirklichen praktischen Leben zugewendet; selbst der mystische Keim des religiösen Gefühls, den er von der Brüdergemeinde her in sich trägt, muss sich in dem, was er hervorbringt, den Gesetzen der Weltanschauung und des sittlichen Thuns unterwerfen. Wenn indess Schleiermacher in seinem Sinne das religiöse Gefühl als eine Weltanschauung bildend betrachtet, so sieht dies sein Kritiker als Inkonsequenz und Abfall zum Schellingianismus an, wahrscheinlich weil nach seiner, des Kritikers Ansicht, das Gefühl beim Gefühl stehen bleiben soll und Schleiermacher aus sich selbst allein nicht zu dem Gedanken gelangen konnte, die Welt als Universum zu betrachten! denn diese und andere gewöhnliche Gedanken soll er von Schelling entlehnt haben! Der directe Gegensatz gegen die Romantik und den spe-

culativen Idealismus seiner Zeit tritt nun auch aufs bestimmteste in den Monologen hervor.

Die Monologen sind eine Selbstdarstellung der sittlichen Persönlichkeit, welche, unbefriedigt durch die vorhandene sittliche Welt und ihre Lehren, einen neuen Standpunkt für die Selbstbildung zu gewinnen sucht. Wir lassen hier alles Individuelle und alle einzelne Ausführungen bei Seite liegen und fassen die ethische Grundansicht auf. Diese unterscheidet sich zunächst von der seiner Vorgänger auf das bestimmteste dadurch, dass sie den Menschen nicht als Vernunft- und Sinnes-Wesen, oder als reines und empirisches Ich auffasst, sondern in der lebendigen Einheit von Natur und Geist, und daher auch in der lebendigen Gemeinschaft mit der Welt der Menschen. Die Monologen beginnen mit der Betrachtung der Freiheit als dem Ursprünglichen und Innersten, worin der Geist seines schöpferischen Wesens inne werde. Aber diese Freiheit, worin ihm „das Licht der Gottheit aufgeht," ist nicht diejenige, welche wir bei Fichte kennen gelernt haben, die nach der Unabhängigkeit von der Natur strebende. Die irdische Natur ist ihm (S. 12) kein fremdartiges äusseres Nicht-Ich, sondern „der grosse gemeinschaftliche Leib der Menschheit; das Thun der letztern ist auf ihn (die Natur) gerichtet, um alle seine Pulse zu fühlen, ihn zu bilden, alles in Organe zu verwandeln und alle seine Theile mit der Gegenwart des königlichen Geistes zu bezeichnen, zu beleben." — Nicht im andern Sinne fühlt er sich durch die Natur beschränkt, wie durch den eigenen Leib; das sittliche Streben richtet sich nicht auf das, „was ausgeschlossen ist durch der Freiheit ursprüngliche That, durch ihre Vermählung mit der Natur." Dasselbe kann daher eben so wenig gerichtet sein auf Befreiung von der Individualität, denn diese ist nichts anderes, als „die menschliche Natur, die durch die Freiheit ausgebildet, mit ihr ganz Eins geworden ist." Der sittliche Mensch ist nur zu verstehen „als ein Werk der Gottheit, das besonderer Gestalt und Bildung sich erfreuen soll, worin die freie That die Elemente der menschlichen Natur zu einem eigenthümlichen Dasein innig verbunden hat, so dass jeder Mensch die Menschheit auf eine eigene Art, in einer eigenen

Mischung ihrer Elemente darstellt.“ Das sittliche Ziel ist also nicht bloss das der Fichteschen Sittenlehre, dass Vernunft und nur sie allein in der Sinnenwelt, mit Ausschluss alles Individuellen, herrsche; es ist vielmehr ein zwiefaches, das eine ist das oben bereits bezeichnete der Organisation der Natur für den Geist, das zweite besteht darin, die Menschheit in sich zu bestimmen und zu einer entschiedenen individuellen Gestalt durch wechselreiches Handeln zu bilden, durch immer neues Denken und Thun das eigne Wesen zu vollenden (38). Deshalb kann es ihm unmöglich als höchste Stufe der Freiheit genügen, dass der Mensch „sich vor der Pflicht niederwerfe,“ das Gesetz um des Gesetzes willen erfülle, oder dass er erst durch den Zuchtmeister des Selbstbewusstseins oder Gewissens (S. 25) sich mahnen lasse. Das Bewusstsein der Menschheit soll vielmehr ungetheilt und ohne Unterbrechungen, durch klare Selbstbetrachung und Liebe vermittelt, im Menschen herrschen („was sie Gewissen nennen, kenne ich so nicht mehr“). Die höchste Freiheit des Menschen drückt sich aus in seinem die Welt bildenden Handeln und in der dieses Handeln begleitenden Selbstbetrachtung, worin zugleich enthalten ist die Anschauung der Menschheit, der ewigen Gemeinschaft der Geister. In beiden feiert der Geist ein seliges Leben, denn das Absolute und die Unsterblichkeit ist nicht hinter dem Leben zu suchen, sondern „der Geist schwebt schon jetzt über der zeitlichen Welt und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuss.“ Darum sollen wir schon jetzt „das ewige Leben in steter Selbstbetrachtung beginnen, nicht dahin treiben im Strome der Zeit, ohne den Himmel in uns zu tragen.“ Nach dieser Seite hin schliesst sich die Sittlichkeit mit der Religion zusammen, deren Wesen darin besteht: „mitten in der Endlichkeit Eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblick.“ (Reden über die R. S. 121).

Wie also der Mensch hier nicht mehr als ein in seiner reinen Vernunft isolirtes Ich der Natur und Welt gegenübersteht, so auch stellt sich die Einheit seines sittlichen Wesens dar in der bestimmten concreten Totalität der Persönlichkeit und ihrer fortschreitenden Entwicklung. Die Selbstbetrachtung soll gerichtet

sein auf die ganze Einheit des Wesens, da jede Thätigkeit die andere begleitet und auf das Ganze zurückführt (18); Alles greift in einander um ein Ganzes zu bilden (40). — „Leb ich doch im Bewusstsein meiner ganzen Natur. Immer mehr zu werden, was ich bin, das ist mein einziger Wille; jede Handlung ist eine besondere Entwicklung dieses Einen Willens. — So lange ich Alles auf diesen ganzen Zweck beziehe und jedes äussere Verhältniss, jede äussere Gestalt des Lebens mir gleichgültig ist, wenn sie nur meines Wesens Natur ausdrücken und zu seiner innern Bildung, seinem Wachsthum nur neuen Stoff aneignen; so lange des Geistes Auge auf dies Ganze allgegenwärtig gerichtet ist, ich jedes Einzelne nur in diesem Ganzen und in diesem alles Einzelne erblicke, nie aus dem Bewusstsein verlierend, was ich unterbreche, immer auch das noch will, was ich nicht thue und was ich eben thue, auf alles, was ich will beziehe, so lange beherrscht mein Wille das Geschick“ (84). Die sittliche Selbstbildung soll also ruhen auf einer vollkommen klaren und umfassenden Selbsterkenntniss, welche stets die Einheit und das Ganze der sich entwickelnden Natur der Persönlichkeit im Auge behält.

Als die allgemeinen wesentlichen Grundbedingungen dieser Selbstbildung ergeben sich Erkenntniss und Liebe, weil nur durch diese der Mensch über sich selbst hinaus zur Menschheit gelangt. In diesem Einen untheilbaren Leben aber ist keine Thätigkeit von der anderen zu trennen: Schauen und Thun, Erkenntniss und Liebe bedingen sich nach allen Seiten, sind Eins. Was das Erkennen betrifft, so wird gefordert (S. 46 fl.), dass es mit der Selbstbildung in jeglichem Moment das Gleichgewicht halte. „Niederlegen muss ich erst jede neue Erwerbung im Innern des Gemüths und dann das gewohnte Spiel des Lebens mit seinem mannigfaltigen Thun forttreiben, dass sich mit dem Alten das Neue erst mische und Berührungspunkte gewinne mit Allem, was schon in mir war. Nur so gelingt es mir, durch Handeln eine tiefe und innigere Anschauung mir zu bereiten.“ — Eben so ist die Selbstbildung mit dem Erkennen bedingt durch die Liebe, „das Erste wie das Letzte; keine Bildung ohne Liebe und ohne eigene Bildung keine Vollendung in der Liebe: Eins das Andere ergän-

zend, wächst beides unzertrennlich fort.“ (41). Nur in Liebe und durch Liebe findet der Mensch die Menschheit und vollendet sich in sich selbst; darum ist sie auch die Grundbedingung der Religion und unzertrennlich mit ihr verknüpft (Reden über die R. S. 86 ff.).

Die Idee der freien sittlichen Selbstbildung, wie sie in den Monologen sich darstellt, charakterisirt sich also dadurch, dass der neue geistige sittliche Mensch, dessen Bildung die christliche Lehre im Allgemeinen fordert, den die christlich-theologische Speculation als einen rein geistigen (pneumatischen), abgesondert von allen natürlichen und weltlichen Bedingungen der Wirklichkeit, abstract phantastisch hinstellt, hier in bestimmter actueller Entwicklung und Objectivität, in lebendiger Einheit mit dem Ganzen der Natur und der Menschheit, als ein bestimmtes Ganzes erfasst wird. In dieser Form wenigstens finden wir diesen Gedanken in der früheren Sittenlehre nicht, wie denn auch Schleiermacher selbst bemerkt: (S. 27) „Von Innen kam die hohe Offenbarung, durch keine Tugendlehren und kein System der Weisen hervorgebracht.“ Es bedarf kaum einer Erwähnung, wie weit das hier vorgezeichnete sittliche Ideal von dem seiner romantischen Freunde entfernt liegt, von denen auch später Keiner eine ähnliche Bahn eingeschlagen hat.

Wenn nun im dritten Abschnitt die Monologen zur Betrachtung der vorhandenen sittlichen Welt übergehen, so erscheint ihm von dem bezeichneten Standpunkt aus gering die vollendete Herrschaft des Menschen über die äussere Natur; er fordert als sittliches Ziel derselben eine Gemeinschaft der Geister, eine solche Gemeinschaft der Talente und des innern Lebens, wodurch Jeder die Kraft der eigenen Bildung ergänzt, findet aber hiervon in der wirklichen Welt sehr wenig realisirt. Wir können indess diesen Betrachtungen nicht weiter folgen, auch nicht untersuchen, in wie weit es Schleiermacher in seinem ganzen Leben und Thun gelungen ist, „die hohen und heiligen Ideale der Vernunft“ nach allen Seiten hin ins Leben zu rufen, da wir unsere Abhandlung auf die wissenschaftliche Darstellung derselben beschränken müssen. Das aber wird schwerlich Jemand läugnen, der sein ganzes Leben

überblickt, dass er mit einer seltenen Energie und Freiheit des Geistes gelebt, geforscht, gewirkt und in der That, wie er am Schluss der Monologen sich gelobte, die frische Jugend des Geistes bewahrt hat.

Schleiermachers ethische Natur und energische Selbstbildung kam auch in seiner äussern Persönlichkeit und den Verhältnissen des geselligen Lebens zur Erscheinung. Obgleich klein, verwachsen, schwächlich und in der spätern Lebenszeit kränklich, war sein Körper doch im Dienste des Geistes ein gelenkes Organ desselben geworden und spiegelte die Kraft desselben ab. In dem äusserst lebendigen durchdringenden Blick, im raschen Gang, in den edeln, harmonischen Zügen des Gesichts, in seiner sichern Stimme offenbarte sich stets die rege Thätigkeit und Harmonie des Innern. Sehr selten hat wohl ein akademischer Lehrer und Kanzelredner Stimme und Vortrag mit solcher Freiheit und Sicherheit beherrscht, wie Schleiermacher. Sowohl die wissenschaftlichen Vorträge als die Predigten waren, obgleich niemals vorher aufgeschrieben, doch innerlich stets wie aus Einem Gusse; ein Anstossen, eine Lücke, eine müssige Wiederholung wurde nicht bemerkbar: so hatte der Geist den schwächlichen Körper sich zu eigen gemacht. In demselben Grade beherrschte er seine Affecte. Sein Freund Steffens, der in jener Zeit grosser Aufregungen viel mit ihm umging, erzählt irgendwo in seinen Erlebnissen, er habe ihn in den heftigsten Erregungen jener bewegten Zeit niemals die Herrschaft über sich selbst verlieren sehen. Auch bei Symposien, in heiterer Gesellschaft verläugnete sich dieselbe nicht; er verstand es zu trinken und heiter zu sein und war keiner der Ersten, der wegging. Ob er hierin jedoch denjenigen erreicht hat, der in so manchem Anderem ihm Vorbild war, den platonischen Sokrates, wissen wir nicht. Muth und männliche Freimüthigkeit bewährte er besonders in jenen unglückseligen Zeiten der Unterdrückung Deutschlands, wo er in öffentlicher Predigt die Gemüther gegen die Feinde entflammte, selbst während ihrer Anwesenheit in Berlin. Auch später in der Periode der Karlsbader Beschlüsse verläugnete er nicht seine freie politische Gesinnung. Dass er im persönlichen Verkehr, trotz

der scharfen Dialektik und des oft sarkastischen Witzes, ein liebreiches, sogar ein weiches Gemüth hatte, bezeugen nicht nur seine Freunde, sondern auch solche, welche in andern Beziehungen ihn herunterzusetzen sich bemühten. Auch die Mitglieder seiner kirchlichen Gemeinde hatten eine warme Anhänglichkeit und Liebe für ihn. Wie allgemein diese in ganz Berlin verbreitet war, das gab sich am anschaulichten in der allgemeinen Bewegung der Gemüther bei der Nachricht von seinem Tode und beim Leichenbegängniss zu erkennen. Wegen seiner dialektischen Kunst und Beweglichkeit ist er von Manchen für einen gesinnungslosen Sophisten gehalten worden — oberflächlicher Weise freilich, denn jene Kunst stand bei ihm im Dienste der ethischen Selbstbildung und eines Wahrheitseifers, welcher keine Unklarheit und innere Unwahrheit duldet und nach allen Seiten hin eine bestimmte selbstständige Ueberzeugung sucht. Allerdings war sein wissenschaftliches Streben vielfach auf Vermittelung entgegengesetzter Ansichten und zwar auch solcher gerichtet, die Andern unverträglich mit einander erschienen; aber Niemand ist berechtigt, hieraus Gesinnungslosigkeit zu folgern, besonders bei einem Manne, dessen grossartige vielseitige sittliche Wirksamkeit in ihren Früchten zum Vorschein gekommen ist, der in jedem Falle zu den bedeutendsten sittlichen Persönlichkeiten der neuern Zeit gehört. Wir aber wenden uns jetzt zu der Untersuchung, wie fern der bezeichnete neue Standpunkt seinem andern Jugendwerke, der Kritik der Sittenlehre, zu Grunde liegt.

2. Wissenschaftlicher Standpunkt der Kritik der Sittenlehre.

Derselbe ist oben bereits als der der wissenschaftlichen Form bezeichnet worden, wir haben jetzt genauer zu untersuchen, auf welches wissenschaftliche Princip derselbe sich stützt. Schleiermacher geht in der Einleitung davon aus, ein System der Ethik könne sich nicht als das richtige erweisen vermittelst einer gewissen Beschaffenheit des Inhalts; es gebe für die Ethik, wie für jede eigentliche Wissenschaft keine andere Kritik, als die der wissenschaftlichen Form, der kunstgerechten Lösung der Aufgabe;

für die Kunst, wie für die Wissenschaft müsse gelten, dass Gestalt und Gehalt einander gegenseitig zur Bewährung dienen; es könne demnach aus der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des wissenschaftlichen Zusammenhangs geschlossen werden auf die Richtigkeit oder Unrichtigkeit des darin gedachten Inhalts. In diesem Gedanken glaubte Schleiermacher einen absolut sichern Ausgangspunkt gefunden zu haben, denn es war ihm, wie er in der Vorrede sich ausdrückt, hauptsächlich darum zu thun, bei dem immer noch obwaltenden Streit über die ersten Principien von einem Punkt aus, der ausserhalb des streitigen Gebiets liegt, dasselbe zu vermessen. Aber ist denn nun der bezeichnete Punkt in der That ein unbestreitbarer? Keineswegs, denn es liegt dabei zu Grunde eine bestimmte Ansicht des geistigen Lebens und Wissens, welche weiterhin auch ausgesprochen wird, nämlich die, dass der sittliche Gehalt (Inhalt der Idee) ein selbstständiges bestimmtes und sich bestimmendes (organisches und systematisches) Ganze sei, welches sich auch in einer entsprechenden systematischen Form und Gestalt des Wissens darstellen müsse. Nehmen wir dagegen an, der Inhalt der sittlichen Idee bildete nicht ein solches Ganze, vielmehr sei, wie z. B. Herbart lehrt, eine ursprüngliche Mehrheit von einzelnen sittlichen Ideen gegeben, welche auf eine Einheit nicht zurückgeführt werden können, womit in enger Verbindung die Ansicht steht, dass das Wissen immer nur auf ein Einzelnes, niemals auf ein Ganzes gerichtet ist: so könnten aus der Einheit und Totalität der sittlichen Idee die einzelnen sittlichen Begriffe und Grundsätze nicht begriffen werden; es gäbe keine organische systematische Auffassung derselben und folglich könnte auch aus der Unvollkommenheit der systematischen Form nichts gefolgert werden für die die Unrichtigkeit in der Auffassung des Inhalts der sittlichen Ideen. Offenbar aber liegen in der oben bezeichneten Grundvoraussetzung Schleiermachers alle übrigen Grundsätze und Forderungen der Kritik, die wir unten werden genauer kennen lernen.

Fragen wir, wie kommt Schleiermacher zu dem Satz, dass das philosophische Erkennen überall ein systematisches Ganze zum Inhalt haben und hervorbringen müsse, so ist zu bemerken,

dass derselbe, unseres Wissens, nirgends von ihm näher begründet wird; auch in der Einleitung zur Dialektik und zum Entwurf der Sittenlehre tritt er als Voraussetzung auf. Ohne Zweifel ist Schleiermacher zunächst durch Plato, dem er, seiner ganzen Lehre nach, am liebsten folgte, auf diesen Satz hingeleitet worden. Auch nach Plato kann keine einzelne Erkenntniss zur Vollendung gelangen, ehe sie als integrirender Bestandtheil der Allheit der Erkenntnisse gefunden ist (vgl. Brandis Geschichte der Griechischen Philosophie II, 278). Wir werden weiterhin sehen, wie er in der Dialektik diese Ansicht näher ausgeführt hat.

Das Verfahren der Kritik ist nun im Allgemeinen folgendes: Sie untersucht in drei Büchern zuerst die höchsten sittlichen Grundsätze der Systeme, hierauf die ethischen Begriffe der Pflichten, Tugenden und Güter und zuletzt die ethischen Systeme in Rücksicht auf ihren Inhalt und ihre Form. In jeglichem Theile derselben ist die Untersuchung auf das Ganze der einzelnen Systeme gerichtet. Zuerst nämlich werden dieselben ins Auge gefasst vom Standpunkt ihres Princips; es wird untersucht, ob und wiefern dieses tauglich sei, um bestimmte ethische Grundsätze und Begriffe aus demselben zu entwickeln. Es wird dabei nicht irgend ein äusserlicher Maassstab an dieselben herangebracht, sondern rein aus sich selbst werden sie beurtheilt und nur die Bestimmtheit des Princips gilt als Maass für den Werth desselben. Die Kritik der ethischen Begriffe erfasst die einzelnen Systeme in ihrer Ausführung, Gliederung; die ethischen Grundsätze haben sich hier zu bestimmten allgemeinen (formalen) und besondern (realen) Begriffen entwickelt, in welchen die sittlichen Handlungen in irgend einer allgemeinen Beziehung nothwendig bestimmt gedacht werden. Die Kritik untersucht, ob diese Begriffe sowohl im Allgemeinen als im Besondern unter sich zusammenstimmen und in ihren einzelnen Sphären ein Ganzes umfassen. Zuletzt wird untersucht, ob die einzelnen Systeme vollständig sind in Beziehung auf das Begreifen des sittlichen menschlichen Lebens und in Rücksicht auf Bestimmung der einzelnen sittlichen Handlungen und endlich, ob ihre ganze systematische Form wirklich

der Idee eines Systems entspricht. Es ist klar, dass diese drei Gebiete der kritischen Untersuchung einerseits, da jedes auf das Ganze gerichtet ist, auf das Genaueste zusammenhängen, anderseits aber, da jedes eine relative Selbstständigkeit hat, sich gegenseitig ergänzen und bewähren. Ob diese Methode der philosophischen Kritik die beste ist, wollen wir hier nicht untersuchen, aber sie ist in jedem Falle eine gründlich in das Wesen der Sache eindringende, da sie von dem Kritiker eine klare umfassende Reproduction des Ganzen eines Systems fordert.

Was aber konnte bei diesem Standpunkt der Kritik ihr Zweck und Resultat sein? Etwa nur das Negative, die Mangelhaftigkeit der bisherigen Systeme aufzuweisen? Sie soll, der Einleitung zufolge, zeigen, entweder wo die Ethik bereits, oder warum sie noch nirgends zu Stande gekommen. Die Vorrede bemerkt, er befürchte nicht so missverstanden zu werden, als sei es bei derselben darauf abgesehen, das ganze Bestreben für nichtig zu erklären; ja es seine nie aus den Augen gesetzte Nebenabsicht, dasjenige, was er sagen musste, so darzustellen und so zu verknüpfen, dass dem Leser recht oft und von allen Seiten die Punkte vor Augen geführt würden, von welchen nach seiner Ueberzeugung jede gründliche Verbesserung der Ethik ausgehen müsse. So dass er hoffe, für diejenigen, welche im philosophischen Calculus nicht ungeübt sind und dasjenige vergleichen wollen, was gelegentlich in den Reden über die Religion, noch mehr aber in den Monologen angedeutet worden, seine Ideen auch hier schon deutlich niedergelegt zu haben. Hierauf deutet auch Schleiermachers Aeusserung kurz vor seinem Tode (s. die Vorrede Schweitzers zum Entwurf der Sittenlehre), die philosophische Ethik zu geben, scheine ihm überflüssig, denn Jeder werde sie sich, mit Hülfe der Grundlinien und aus Anderem, was bereits öffentlich vorliege, selbst zu machen im Stande sein. Wie sehr täuschte sich hierin der scharfsinnige Mann! Nicht einmal der angedeutete Zweck ist erkannt, ja nicht einmal beachtet worden. Selbst Dr. Strauss findet am Ende der Kritik als Ergebniss nur „ein reines Nichts," ein rein negatives Resultat (Charakteristiken und Kritiken S. 30). Das höchst lehrreiche, aber zu viel philosophische Gelehrsamkeit voraussetzende Buch ist überhaupt von Wenigen gelesen und von

noch Wenigern verstanden worden, so weit man nach der Literatur urtheilen kann. Wir wollen uns mit der Widerlegung schiefer Ansichten über dasselbe nicht aufhalten und müssen uns, unserm Zweck gemäss, mit der Andeutung der Hauptresultate der Kritik, in welchen der bestimmte Standpunkt derselben sich darstellt, begnügen.

Was zunächst die Kritik des höchsten ethischen Grundsatzes der Systeme betrifft, so fordert er, der speculativen Grundvoraussetzung gemäss, dass die Gesammtheit der daraus entwickelten Handlungen oder Zustände ein Ganzes und Gleichartiges ausmache, welches unter einem Begriff müsse dargestellt werden können, dem des höchsten Gutes oder dem des Weisen. Die Ethik sei nichts anderes als eine systematische und nach der Einheit des Grundsatzes unternommene Analyse des höchsten Gutes. Der Grundsatz müsse so beschaffen sein, dass sich vermittelst desselben, so weit es in einer nur im Allgemeinen gehaltenen Darstellung möglich ist, alles sittliche Thun oder Sein als ein solches aufzeigen lasse. Darin liegt zweierlei: 1) dass das System den Gegenstand in seiner bestimmten sittlichen Grösse aufstellen müsse; zweitens muss von jeder gegebenen Handlung durch Vergleichung mit dem Grundsatz bestimmt werden können, ob sie Theil desselben sein, oder als durch das Gesetz desselben construirt kann gedacht werden. Da nun Handeln in sittlicher Beziehung gleich sei dem Wollen, so falle alles sittlich zu beurtheilende unter den Begriff des Wollens und Nichtwollens; jede äussere Handlung also müsse auf das Wollen und Nichtwollen in demselben, auf den bestimmten Zweckbegriff zurückgeführt werden. Schleiermacher widerlegt von diesem Standpunkt aus zunächst den Eudämonismus in seinen verschiedenen Gestalten auf das gründlichste, indem er zeigt, dass allen Systemen der Lust natürlich und wesentlich sei die Unbestimmtheit der Handlungen, welche zum höchsten Gut führen sollen; sie endigen alle zuletzt in einem leidentlichen Erwarten und Gewährenlassen, also in ihrer eigenen Vernichtung als Ethik betrachtet, — in dem aller Vernunft und Wissenschaft Entgegengesetzten; ihr zwar nicht willkürlich erreichbares aber doch gewünschtes und beneidetes Ziel ist kein anderes, als ein froher und glücklicher Wahnsinn. Was die

Systeme der reinen sittlichen Thätigkeit betrifft, so hebt er an den Systemen seiner beiden Vorgänger u. A. zunächst den Mangel hervor, dass sie das Sittliche setzen als beschränkt durch etwas Fremdartiges, den Naturtrieb, nicht aber als selbstthätig hervorbringend. Von Kants formellem Grundsatz sei es klar, dass er, auch als beständig rege Kraft gedacht, nichts durch sich selbst hervorbringen könne (50). Denn wenn beachtet werden soll, ob die Maxime einer Handlung die Fähigkeit hat, ein allgemeines Gesetz zu sein, so muss doch zuvor die Maxime gegeben sein, und zwar nothwendig als ein Theil des Naturzwecks. Auch bei Fichte müsse der höhere sittliche Trieb den Stoff jedesmal nehmen vom Naturtriebe, was dieser gerade fordere und das Geschäft des reinen Triebes bestehe nur in der Auswahl desjenigen aus der Gesammtheit jener Forderungen, was seiner Form angemessen ist. So seien alle seine Gesetze beschränkend. Es könne demnach in diesen und andern ähnlichen Systemen das Sittliche schon darum nicht vollständig bestimmt werden, weil die Unterlassung der sittlichen That nicht als unsittlich sich bestimmen lasse. Daher die unstatthaften Begriffe der bedingten Pflichten, des Erlaubten u. dgl. Ferner werde durchgängig von den Systemen der Thätigkeit das nach dem sittlichen Grundsatz zu vollziehende Handeln als ein schlechthin allgemeines, für alle identisches, von den Systemen der Lust als ein eigenthümliches bezeichnet. Es zeigt sich, dass auch die ersteren in allen Handlungen vieles nicht näher bestimmen können, so dass eine unbedingte Willkühr oder ein Mechanismus derselben eintritt; ja ganze Gebiete von Handlungen bleiben unbestimmbar. — Aus dieser Kritik also ergiebt sich das durch viele einzelne Andeutungen näher bezeichnete positive Resultat für die wahrhaft wissenschaftliche Sittenlehre, dass sie die sittliche Thätigkeit betrachten muss als selbstthätig bildend und alles Wollen aus sich bestimmend. Hierbei sei, bemerkt die Kritik, keine andere Verbindung von Lust und Thätigkeit möglich, als diejenige, welche Spinoza aufstellt, ohne sie näher im System auszuführen, dass nämlich die Thätigkeit nur eine ist und die Lust nur eine und beide unzertrennlich in der Weise verbunden, dass der Wille unmittelbar nur auf jene darf gerichtet werden. Darin liegt, dass nur aus der objectiven Ein-

heit und Totalität der sittlichen menschlichen Natur die sittlichen Handlungen in der oben geforderten vollständigen Bestimmtheit und zwar nur so abgeleitet werden können, dass dabei auch die eigenthümliche d. h. die mit der Freiheit eines Jeden Eins gewordene Natur berücksichtigt wird.

Haben dagegen die bisherigen Systeme der Sittenlehre, ausgehend von einem unbestimmten abstracten verworrenen Begriffe der menschlichen Natur, nur formale negative beschränkende unbestimmte höchste sittliche Grundsätze oder Begriffe des Sittlichen aufgestellt, so war nun auch für die untergeordneten formalen und realen ethischen Begriffe der Tugenden und der Pflichten kein ideeller oder speculativer Einheitspunkt vorhanden, aus dem sie konnten abgeleitet werden. Aus der Kritik dieser Begriffe, worauf wir nicht näher eingehen, ergiebt sich, dass dieselben (S. 232) ethisch betrachtet, theils ganz unbestimmte Bezeichnungen seien, theils von keinem Grundsatz aus, sobald man sie unter einander vergleicht, eine mit der andern bestehen könne, sondern vielmehr jede irgend einer andern ihre Stelle als ergänzender und unentbehrlicher Theil des Systems bestreitet. Woraus folge, dass diese Begriffe nicht durch einen wissenschaftlichen ethischen Gedanken gebildet, sondern aus dem Gebrauch des gemeinen Lebens in die Wissenschaft herübergenommen worden seien. Liege nun den im Geiste des gemeinen Lebens gedachten und gebildeten Begriffen auch nicht unentwickelt eine ethische Idee zum Grunde, so folge weiter, dass auch der Geist des gemeinen Lebens noch nirgends ein sittlicher gewesen, und zwar eudämonistisch so wenig als praktisch. Bei den Alten sei der Geist des Lebens grösstentheils politisch und in diesem Sinne seien ihre Tugendlehren zu verstehen. Bei den Neuern habe sich der politische Geist aus dem Tugendbegriff herausgezogen und in den Pflichtbegriff geflüchtet, weil dieser etwas Aufgegebenes, Passives, jener zu sehr das selbstthätige Hervorbringen bezeichne, das Politische aber unter uns von der Selbstthätigkeit wenig Spuren trage. Die Bedeutung der sogenannten Tugenden sei kaufmännisch oder haushälterisch, hindeutend nämlich auf die verschiedene Brauchbarkeit der Menschen zu verschiedenen Endzwecken, auf den Kraftaufwand durch den sie zu gewissen Thä-

tigkeiten zu bewegen und und die Art, wie gewisse Eindrücke auf sie erregend oder beruhigend zu wirken pflegen.

Die Prüfung der ethischen Systeme in Rücksicht auf den Inhalt gelangt daher zu folgenden negativen Resultaten:

1) Die ethischen Systeme haben das Wie des Handelns unbestimmt gelassen. Die sittlichen Vorschriften sind so weit, dass die Pflicht auf sehr verschiedene Arten kann ausgeübt werden.

2) Vieles, was ethisch bestimmt sein müsste, ist übergangen. So zuerst neben dem eigentlich sittlichen, das innere ideale Handeln, welches von so grosser Bedeutung ist, dann (S. 280) die Benutzung der freien Mittheilung zur Beförderung ethischer Zwecke in den Tugenden der freien Geselligkeit, Scherz und Witz, Liebe und Freundschaft. Auch Wissenschaft und Kunst, die bürgerliche Verbindung und der Staat sind vernachlässigt.

3) Auch mit demjenigen, was die Sittenlehrer bestimmen, gehen sie nicht weit genug zurück, sondern fangen von solchen Bedingungen an, welche doch kein Anfang sind, weil sie selbst nur ethisch können entstanden sein, so dass auch von ihnen erst gefragt werden muss, ob sie sittlich sind, oder nicht. Sie legen jedesmal den ihnen gegebenen Zustand der Dinge zu Grunde, ohne ihn selbst der Prüfung zu unterwerfen. So z. B. in Beziehung auf die Staatsverfassung geht jeder von gewissen Formen aus.

Mit diesem Mangel in der Bestimmung des Inhalts steht in genauem Zusammenhang die Missgestalt der ethischen Systeme, besonders der Auswuchs der Casuistik und Ascetik. Weil nämlich die Begriffe und Grundsätze der Systeme zu formal unbestimmt bleiben, als dass durch sie der Inhalt des Sittlichen genauer bestimmt werden könnte, desshalb wird eine Casuistik aufgestellt, welche durch Vergleichung mit solchen Fällen, welche gleichsam an der Gränze liegen, erst den Sinn und Umfang der Formeln festzustellen sucht (308). Die Begränzung aber muss in den Formeln (Grundsätzen) selbst liegen. Die Ascetik soll eine Technik, eine Methode, einen Inbegriff von Mitteln vorstellen, um sich sittlich oder sittlicher zu machen. Dies Verfahren ist unstatthaft, da in der Ethik nichts bloss als Mittel gesetzt sein

darf, da in jedem Augenblick die sittliche Tugend in Thätigkeit sein muss, um die Pflichten zu erfüllen.

Endlich ist in allen bisherigen Systemen die Ethik einseitig dargestellt nach dem Tugendbegriff und nach dem Pflichtbegriff. Im letztern, der den neuern Systemen zu Grunde liegt, ist keine bestimmte Beziehung auf das Reale Objective gegeben, (sondern nur eine einseitige auf die Subjectivität). Man nimmt deshalb zu einem untrüglichen sittlichen Gefühl, zum Gewissen seine Zuflucht. Ein solches sicheres Gefühl für das sittlich Vollkommene sei nicht vorhanden, denn Gefühl und Gedanke bestimmen sich gegenseitig und das Gefühl oder Gewissen reiche also nicht weiter, als der Kreis der sittlichen Vorstellungen, den Jemand in sein Bewusstsein aufgenommen hat, d. h. es beschränke sich gewöhnlich nach der einen Seite hin auf den engen Kreis des Rechtlichen, nach der andern auf das Kaufmännische und Haushälterische. Auch formell betrachtet kann die Ethik in den beiden Formen der Tugend- und Pflichtenlehre für sich nicht zu einer wissenschaftlichen Darstellung gedeihen, denn der Tugendbegriff bewahrt trotz aller Bemühungen, eine Einfachheit, die jeder Analyse trotzt, während der Pflichtbegriff nur eine nie zu beendigende Theilbarkeit zeigt. Mit Einem Worte also: die bisherige neuere Ethik steht auf dem einseitig subjectiven Standpunkt einer Pflichten- und Tugendlehre, welcher den Forderungen der Wissenschaft und des Lebens durchaus nicht zu genügen vermag. Auch später noch, in der Abhandlung über das höchste Gut (vom Jahre 1827), erkennt er ganz dieses Resultat der Kritik an und führt in gleicher Weise die Gründe davon aus. Die Regeln der Pflichtenlehre finden ihre Anwendung immer nur in einzelnen Fällen und halten an diesen fest, so dass ein lebendiger Zusammenhang dessen, was vom sittlichen Willen ausgehen könne, nirgends zum Vorschein komme; die Totalität des Lebens erscheine ganz verworren, und klare sittliche Bestimmungen treten nur als einzelne zerstreute Lichtpunkte auf. Eben so kommen wir in der Tugendlehre niemals über die Willensbestimmung hinaus zum Ergebniss der That, zum Werk. Die Tugend des Subjects aber ist abhängig von dem Gesammtzustande des sittlichen Lebens auch der Anderen. Folglich

steht das in der Tugendlehre darstellbare Sittliche ebenfalls abgebrochen und vereinzelt da und gegenüber der grossen Masse des Lebens, die von hier aus eben so wenig verstanden werde. Auch erscheint das Sittliche in dieser Sittenlehre durch die Fortdauer des Unsittlichen bedingt. Da dieselbe also niemals die Gesammtheit des Lebens uns verstehen lehrt, nicht in die Gesammtheit der Zweckbegriffe und dessen was aus freien Willensbestimmungen hervorgeht uns einführt: so leistet sie denen gar nichts, die in einem wahrhaft selbstthätigen Leben stehen. Da grosse Gebiete menschlichen Handelns Kunst, Staat u. s. w., von unstreitig sittlichem Gehalt, in der Sittenlehre nicht begreiflich gemacht, sondern nur als ein zulässiges — oder erlaubtes durchgelassen werden, so entsteht ein verworrener und in dieser Verworrenheit tief eingreifender Unterschied zwischen dem, was der Mensch nicht von der Vernunft getrieben, sondern nur seiner Natur nach, aber doch eben so unvermeidlicher als unverwerflicher Weise thut und dem, was er seiner Vernunft nach thun soll. Eine Darstellung dieser Art spiegelt dann auch nur eine sehr unvollkommene Entwicklung des sittlichen Bewusstseins ab.

„Hier nun," fährt Schleiermacher in der Kritik der Sittenlehre a. a. O. fort, und das ist das positive Resultat dieses Theils der Kritik, „zeigt sich keine andere Rettung, als in dem Begriff der Güter, der allein kosmisch ist und von einer Aufgabe ausgeht, welcher, wenn sie auch nicht aus der Idee eines Systems menschlicher Erkenntniss ausgegangen ist, doch ihre Stelle in derselben niemand bestreiten wird." Der Begriff des Guts nämlich bezeichnet die Totalität des durch die sittliche Idee in der Welt Hervorgebrachten, Gewordenen, eines Ganzen der sittlichen Welt; er enthält also die Ergänzung der beiden andern, d. h. während die Begriffe der Tugend und der Pflicht das Sittliche nur als Thätigkeit und Gesetz der Subjectivität bezeichnen, bestimmt der Begriff des Guts die Verwirklichung, bestimmte Objectivität des Sittlichen, so dass, wie Schleiermacher weiterhin bemerkt, bei der Aufnahme der Güterlehre in die Ethik, die Lösung jener ganz subjectiven Aufgabe, in der Pflichten- und Tugendlehre nämlich, zusammentrifft mit der einer so durchaus objectiven, was nämlich der Mensch bilden und darstellen soll in sich wie ausser sich."

Wenn wir nämlich in der Güterlehre den ganzen Organismus desjenigen, was durch die sittliche Thätigkeit in der sittlichen Welt hervorgeht, begreifen lernen, so können wir jetzt erst die Tugenden und Pflichten genau und objectiv bestimmen, indem wir dieselben auf die bestimmte Objectivität der sittlichen Welt beziehen. Nur auf diese Weise können wir die oben bezeichneten wissenschaftlichen Aufgaben der Ethik lösen, aus der Einheit der menschlichen Vernunft und Natur alles abzuleiten, was das sittliche Subject im sittlichen Leben vollzieht und vollziehen soll, und dieses auch in seiner bestimmten sittlichen Grösse, womit denn der Begriff des bloss Gleichgültigen, Erlaubten, verschwindet, denn jedes denkbare Wollen oder Nichtwollen muss sich, auf dies Ganze bezogen, entweder als sittlich oder als unsittlich ergeben.

Das positive Resultat der Kritik der Sittenlehre ist also im Allgemeinen dieses, dass die Sittenlehre, um zugleich eine speculative (das Einzelne aus dem Ganzen systematisch bestimmende) und eine reale Wissenschaft (d. h. eine das wirkliche sittliche Leben erfassende und für dasselbe maassgebende) zu sein, auf den bestimmten Begriff der Einheit der menschlichen Natur zurückgehen muss. Hiermit hängt aufs Engste das Zweite zusammen, dass sie die Einheit der sittlichen Vernunft oder des Menschen nicht bloss in der Subjectivität des Einzelnen erfasse, sondern auch in der Totalität der sittlichen Welt d. h. der Menschheit und folglich auch der Natur, da diese als der gemeinschaftliche Leib der Menschheit von dieser nicht zu trennen ist. Hieraus folgt weiter, dass das sittliche Handeln muss gedacht werden als ein selbstthätig bildendes des Menschen und der Menschheit überhaupt, welches die sittliche Welt in ihrer Totalität aus sich entwickelt, welches jedoch nach der Individualität des sittlichen Subjects sich eigenthümlich gestaltet.

Es ist zu bemerken, dass der bezeichnete Standpunkt der Kritik ganz der der Monologen ist. Das Princip derselben erscheint als ein durchaus bestimmtes, wenn gleich unausgeführtes. Indem es sich bloss negativ gegen die früheren Systeme zu verhalten scheint, schliesst es doch das Wahre in dem speculativen Standpunkt derselben in sich. Auch in ihm fällt, wie Spinoza es

forderte, die Sittlichkeit mit dem wahren Sein und Wesen der menschlichen Natur zusammen und in dieser giebt die selbstständige sittliche Vernunft sich selbst ihre Gesetze und gewinnt eben hierdurch ihre höchste Freiheit. In der neuen Sittenlehre aber sollen alle diese Begriffe einen bestimmten realen sittlichen Inhalt gewinnen, was in den Systemen Spinozas, Kants, Fichtes nicht geschehen war.

Was endlich die philosophische Begründung der Ethik aus einer höchsten Wissenschaft betrifft, so weist die Kritik sehr scharf die Schwächen der idealistischen Systeme nach und findet eine gewisse Begründung der Sittenlehre nur „bei denen, welche objectiv philosophirt haben, d. h. von dem Unendlichen als dem einzigen nothwendigen Gegenstande ausgegangen sind," bei Plato und Spinoza. Zu den Systemen der beiden letztern wurde Schleiermacher hingezogen vermöge ihrer theologischen und realistischen Tendenz, zu Plato noch überdies durch den specifisch-ethischen und dialektischen Charakter seiner Lehre. An beide konnte er jedoch nicht unmittelbar sich anschliessen. Plato hatte jene höchste Wissenschaft von dem Grunde aller Ideen in der Idee des Guten oder Gottes, so weit wir davon wissen, nur sehr unvollständig entwickelt. Die Spinozische Philosophie bot ihm keine Ansicht des Geistes oder Menschenlebens überhaupt, auf deren Basis er die Ethik hätte begründen können. Zu einer strengen Opposition gegen die neuern idealistischen Systeme wurde Schleiermacher geführt durch die in ihrem Standpunkt liegende untheologische und unrealistische Tendenz derselben. Der Verfasser der Reden über die Religion musste sich abgestossen finden von von Weltansichten, welche die Religiösität auf die Sittlichkeit zurückführten, diese aber als eine Entwicklung der erkennenden Vernunft betrachteten. Andererseits waren die gleichzeitigen Systeme Fichtes und Schellings zu sehr bei der abstract-metaphysischen Deduction der Kategorien stehen geblieben, als dass sie Schleiermacher hätten befriedigen können. Am Schluss der Kritik hebt er gegen sie hervor, dass das Reale, was sie besitzen, nur einen mässigen Werth haben dürfte, das aber, was sie zusammen läugnen, (Fichte nämlich die Naturwissenschaft, Schelling die Ethik) ziemlich alle reale Wissenschaft ausmache. Schleier-

macher fand sich daher getrieben, eine eigene höchste Wissenschaft aufzustellen, welche wir, um die speculative Begründung der Ethik in ihrem Grunde aufzufassen, genauer müssen kennen lernen.

Zweiter Abschnitt.

Schleiermachers höchste Wissenschaft (Dialektik).

Unmittelbar ein objectives philosophisches System hinzustellen, das konnte Schleiermacher, bei seiner bedächtigen kritischen Natur, nicht unternehmen. Die Philosophie, meint er, (Dialektik §. 21) existirt noch nicht als Wissenschaft, weil eine Darstellung die andere aufhebt und es ist anmassend, Philosophie unmittelbar als Wissenschaft vorzutragen. Die Untersuchung der höchsten Wissenschaft muss sich daher zunächst auf die Principien des Philosophirens richten und einen ähnlichen Weg einschlagen, wie in der Kritik der Sittenlehre, den Weg der philosophischen Kunst. Man kann, lehrt er (Dial. S. 9, 10 ff.) das Wissen in künstlerischer Weise produciren, ohne zum klaren wissenschaftlichen Wissen desselben gekommen zu sein, und dann diesen Act durch Besinnung, Reflexion zum Bewusstsein erheben. Demnach könne die Wissenschaft des Wissens auch als Kunstlehre desselben behandelt werden; die Uebung in der philosophischen Kunst sei das noch nur latente und unbewusste Leben der Philosophie als Wissenschaft. Die erstere, als Besinnung über den Process mit Sicherheit des Erfolgs, setze voraus gemeinsame Regeln der Combination, des wissenschaftlichen Verfahrens überhaupt und das Gemeinsame im Bewusstsein, oder ein gemeinsames ursprüngliches Wissen, welches jene Regeln begründen, also Grund des Wissens sein müsse (S. 18). Die höchste Wissenschaft als Kunstlehre, welche er in Uebereinstimmung mit Plato Dialektik nennt, hat also im Wesentlichen zwei Probleme: 1) die wesentliche Form des Wissens, das Princip seines innern Zusammenhangs, 2) das

gemeinsame ursprüngliche Wissen als Princip, seinem Inhalt nach, zu bestimmen. Das letztere Princip bezeichnet er als das transscendentale, weil es über allem einzelnen wirklichen Denken und Wissen, dessen Grund es ist, liegen müsse, das erstere Princip als das formale.

Bei dieser Stellung des dialektischen Problems entsteht zunächst die schwierige Frage: wie sollen wir von dem Gegebenen aus diese zwei unbekannten Grössen auffinden? Sollen wir etwa die Regel des Zusammenhangs suchen und daraus das Princip, seinem Inhalt nach, bestimmen? Nein, antwortet die Dialektik (S. 483), denn in diesem Falle würden wir jedes gegebene Denken benutzen, um den Anfang aber uns nicht kümmern, d. h. wir würden uns bloss an die Erfahrung halten. Dann entsteht der Empirismus, wobei das eigentliche Wissenwollen fehlt. Eben so wenig aber dürfen wir umgekehrt das transscendentale Princip aufstellen und von diesem aus das ganze Denken zur Vollendung bringen wollen, denn dann würden wir nur ein System von Formeln aufstellen, ganz abstrahirt von allem realen Wissen — der Formalismus. Den ersten Weg verfolgten die Alten, d. h. sie entwickelten aus der Reflexion über die wissenschaftliche Thätigkeit empirisch die Theorie der wissenschaftlichen Construction. Aristoteles' untersucht zwar beide Principien, aber jedes für sich. Den andern Weg verfolgte die neuere Philosophie, indem sie ausging von Gott als der letzten Ursache alles Seins und als dem letzten Grund alles Wissens und hieraus unmittelbar das philosophische Wissen, die Metaphysik entwickelte, im Gegensatz zum realen Wissen, weshalb denn die hieraus sich ergebenden Gesetze des Wissens nur leere Formeln enthalten konnten. Hieraus entstand die metaphysische Anmaassung in Verbindung mit beständiger Fluctuation, weil der Anfang ein willkührlicher sein musste. Hieraus folgert die Dialektik, dass das Suchen des transscendentalen Princips des Wissens und des formalen nicht von einander getrennt werden dürfe. „Wir gehen davon aus, dass beide nur Eins und dasselbe sein können und so haben wir nicht zwei unbekannte Grössen, sondern nur eine. Beide in ihrer Einheit sind uns die Form des Wissens, von dessen Inhalt wir hier abstrahiren" (S. 34). Die Dialektik stellt sich

demnach die Aufgabe (S. 17): an das Alte sich anzuschliessen mit beständigem Festhalten des unterscheidenden modernen Factum. Also das einwohnende Sein Gottes, aber dieses Princip nicht anders haben wollen, als in der Konstruction des realen Wissens.

In diesem Ausgangspunkt der Dialektik sind zwei verschiedene Voraussetzungen enthalten, zuerst die allgemeine, die auch der Kritik der Sittenlehre zu Grunde lag, dass Form und Inhalt des höchsten Wissens sich gegenseitig bestimmen, da es ein Ganzes ist, jedem Einzelnen seinen Ort in der Totalität nachweist (S. 29). Da auch im niederen Wissen diese Totalität, wenn auch dunkel und unbestimmt, gesetzt ist, so liegt hierin die Möglichkeit, dass die Form des Wissens in jedem einzelnen Wissen für sich, in dem Gesetz seiner Verknüpfung in sich selbst angeschaut werden könne (S. 36). Die zweite Voraussetzung ist, dass dieses Form- und Real-Princip in dem einwohnenden Sein Gottes enthalten sei. Wir müssen schon hier darauf aufmerksam machen, dass dieselbe keineswegs rein und selbstständig aus dem dialektischen oder wissenschaftlichen Princip hervorgegangen ist. Das ursprüngliche dialektische Problem führte nur auf ein ursprünglich Gemeinsames im Bewusstsein. Dass nun dieses Gemeinsame im Bewusstsein des Unendlichen, im einwohnenden Sein Gottes bestehe, nimmt die Dialektik als modernes Factum auf. Es lässt sich in der That auch nicht rein wissenschaftlich begreifen, dass dies Gemeinsame, welches doch dem Bewusstsein immanent sein muss, wenn es, nach der Voraussetzung Schleiermachers, in demselben gefunden werden soll, ein transscendentales Princip sein müsse. Muss auch zugegeben werden, dass das objective Princip, worin die Verknüpfung alles einzelnen realen Wissens liegt, nicht wiederum selbst in die Sphäre des Einzelnen fällt, so folgt doch hieraus noch nicht, dass dasselbe über jedes mögliche bestimmte Denken hinausgehen müsse. Jene objective Totalität, welche auch dem niederen Wissen zu Grunde liegt, kann offenbar zunächst nur in der universellen Totalität der Welt gesucht werden; dass dieselbe als eine unendliche absolute gedacht werden müsse, war erst nachzuweisen, was von Schleiermacher nicht geschehen ist. Seine bestimmtere Stellung

des dialektischen Problems geht also in der That aus von dem vorausgesetzten religiösen Princip und knüpft sich zunächst an das Bestreben der Vermittelung zwischen der antiken realistischen und der neueren metaphysischen theologischen Philosophie. Hiergegen muss eingewendet werden, dass dasjenige, was zwischen zwei entgegengesetzten Einseitigkeiten liegt, hiermit noch nicht als das Richtige bestimmt ist, da alle wahrhafte Bestimmung des Wahren aus dem Wesen der Sache selbst mit Nothwendigkeit hervorgehen muss. Eine zweite nicht gerechtfertigte Voraussetzung in der Fassung des dialektischen Problems liegt in der Beschränkung desselben auf das Wissen des Realen oder Endlichen. Die Dialektik erklärt von vorn herein, dass sie nur von dem letzteren ein Wissen wolle, nicht vom Transscendentalen, dessen Bewusstsein wir auf eine andere Weise, als das des Realen, in uns tragen (S. 20). Soll nun aber im Transscendentalen das Princip des Wissens des Realen enthalten sein, so fragt sich: wie kann ich jenes als Princip näher bestimmen, wenn ich es nicht erfasst, erkannt habe? Wollte man für diese Beschränkung der Dialektik ihre Stellung als Kunstlehre anführen, so ist zu entgegnen, dass, nach Schleiermacher selbst, Kunst und Wissenschaft in der Philosophie neben einander hergehen (§. 30, 34) und die frühere Metaphysik nicht mehr umfasst hat, als die Dialektik (S. 33, 34).

Wir folgen jetzt der Dialektik in der Aufsuchung des transscendentalen Princips des Wissens, womit zugleich Schleiermachers höchste Weltansicht gegeben ist und in der Aufstellung der speculativen Methode, um eine bestimmte Basis für die Kritik der höchsten dialektischen Principien zu erlangen, beschränken uns aber in der Darstellung, wie in der Kritik, auf die charakteristischen Grundgedanken.

1. Die höchsten Ideen als Princip des Wissens oder die Weltansicht Schleiermachers überhaupt.

Die Untersuchung beginnt mit der Thatsache, dass es in der ganzen Masse der Thätigkeiten des Denkens solche giebt, die wir ein Wissen nennen und geht darauf hin, sich der Beziehung

des Denkens auf das Sein, (welche im Begriff des Wissens liegt), sich zu versichern.“ Der Gang derselben ist im Allgemeinen folgender. Der erste Haupt-Abschnitt (S. 40—79) stellt zuerst den Begriff des Wissens in der Verschiedenheit seiner Functionen auf und bestimmt hieraus als Grundbedingung der Realität des Wissens das transscendentale Princip ganz im Allgemeinen als die Identität des Idealen und Realen. Der zweite Haupt-Abschnitt (S. 81—146) untersucht, in wie weit dies höchste Prineip in den beiden Formen des Denkens als Wissens in Begriff und Urtheil erfasst werden kann. Der dritte Abschnitt (S. 147—171) erörtert genauer, wie die in jenem höchsten Princip enthaltenen vorausgesetzten Ideen Gottes und der Welt der Wahrheit des Wissens und des sittlichen Wollens zu Grunde liegen, insofern sie die Einheit des religiösen Selbstbewusstseins bedingen.

Zuerst also wird der Begriff des Wissens näher bestimmt. Es ist ein Denken, welches *a)* vorgestellt wird mit der Nothwendigkeit, dass es von allen Denkensfähigen auf dieselbe Weise producirt werde, *b)* vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend. Ist ferner das Denken gemeinschaftliches Product der Vernunft und der Organisation des Denkenden, so ist das Wissen dasjenige Denken, welches Product der Vernunft und der Organisation in ihrem allgemeinen Typus ist (S. 47) und demnach (S. 51) dasjenige, welches auf gleiche Weise gesetzt werden kann als von der selbstständigen Thätigkeit der organischen oder der intellectuellen Function ausgegangen, also in der Identität beider Functionen gegründet ist und von beiden aus gleich ursprünglich auf das ausser ihm als Sein gesetzte bezogen wird. Schleiermacher zeigt (S. 50), dass diese Uebereinstimmung des Gedankens mit dem Sein kein leerer Gedanke sein könne, da wir im Selbstbewusstsein beides sind, Denken und Gedachtes und unser Leben haben im Zusammenstimmen beider, da uns ferner ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Wollen gegeben ist, also niemand glauben kann, dass beide beziehungslos neben einander hergehen (S. 54).

Wie verhalten sich nun zum Sein die beiden Functionen des Wissens? Die Vernunftthätigkeit ist kein Wissen ohne die Thätig-

keit der organischen Function und umgekehrt; das Denken aber ist überwiegende Vernunftthätigkeit mit anhängender organischer Function, das Wahrnehmen überwiegend organische Thätigkeit mit anhängender intellectueller und nur im Anschauen findet sich ein Gleichgewicht beider. In allem Denken aber ist die Vernunftthätigkeit Quell der Einheit und bestimmten Vielheit, die organische Quelle der Mannigfaltigkeit; ohne die erstere ist die Mannigfaltigkeit unbestimmt, ohne die letztere die Einheit und Vielheit leer. Die Verrichtung der Vernunft im Denken ist also die Bestimmung, die Verrichtung der Organisation die Belebung. Durch die Organisation, das Geöffnetsein nach Aussen erhält das Denken seinen Stoff, durch die Vernunftthätigkeit seine Form. — Ist nun Wissen dasjenige Denken, welches mit dem Sein übereinstimmt, so folgt, dass dieselbe Uebereinstimmung mit dem Sein gegründet sein könne in dem Resultat der intellectuellen und in dem der organischen Function, da ja im Denken und Wahrnehmen das Wissen auf gleiche Weise muss gegeben sein können. Auch das Anschauen beruht darauf, dass die Uebereinstimmung mit dem Sein nicht weniger an der einen Function haftet, wie an der andern. Also muss in der Vernunftthätigkeit unter der Form der Einheit und Vielheit dasselbe gesetzt sein können, was in der organischen als unbestimmte Mannigfaltigkeit gesetzt ist (74). Da nun die Vernunftthätigkeit gegründet ist im idealen, die organische aber, als abhängig von den Einwirkungen der Gegenstände, im realen: so ist das Sein auf ideale Weise eben so gesetzt, wie auf reale, und ideales und reales laufen parallel neben einander her als *modi* des Seins (57). Es giebt keine andere positive Erklärung dieses Gegensatzes, als dass das Ideale im Sein das Princip aller von der organischen unabhängigen Vernunftthätigkeit, das Reale im Sein das Princip der von jener unabhängigen organischen Thätigkeit ist. Wer ein Wissen, wer sich selbst finden und festhalten will, muss diese Duplicität, die Unabhängigkeit beider Functionen des Wissens von einander anerkennen. Dieser höchste Gegensatz aber, welcher alles unter sich befasst, worin sich das System der Gegensätze ausdehnt, bei welchem man nicht stehen bleiben kann, weil er dann ein leeres Mysterium wäre, kann demnach nur von dem Einen Sein befasst werden, nur auf dieses zurückführen (77). Die gesuchte transscendentale Grund-

bedingung des Wissens ist also die Idee des Seins an sich, unter zwei entgegengesetzten und sich auf einander beziehenden Arten oder Formen und *modis*, dem idealen und realen, als Bedingung der Realität des Wissens. Die Einheit beider Formen ist uns im Selbstbewusstsein gegeben. Alles Wissen werdende Denken ist ein Schweben zwischen diesen Endpunkten, der absoluten Einheit und der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Seins. Wollte Jemand nicht dies voraussetzen und darnach denken, so könnte er nicht das Wissen wollen (S. 509). Transscendent aber ist die gefundene Einheit, da wir dieselbe niemals unmittelbar anschauen, nicht eigentlich wissen, sondern, zum Behuf des Wissens, voraussetzen. Wir haben also hier den Grund des Wissens und Seins hinter dem Wissen und Sein gefunden und können ihn deshalb weder in Gedanken fassen, noch das im Wissen dargestellte Sein aus ihm ableiten.

Schleiermacher führt diesen letzten Satz genauer aus, indem er die Denkformen, Begriff und Urtheil, näher untersucht. Der Begriff ist diejenige Form, welche überwiegend durch das Zusammenfassen aus einer Vielheit in eine Einheit entsteht (aus der Vernunftthätigkeit also), das Urtheil ruht wesentlich auf der Entgegensetzung (S. 501): die eine Form setzt die andere voraus. Da also beide Formen, und zwar die einzigen Formen des Wissens als Denken, Gegensatz und Mannigfaltigkeit voraussetzen, so kann die absolute Einheit des Seins an sich, welche Idee jeden Gegensatz, selbst den zwischen Begriff und Gegenstand ausschliesst, in diesen beiden Formen, also im Wissen nicht gedacht werden. Allerdings werden Begriffe des absoluten Seins aufgestellt in beiden Formen. Allein das Gebiet des Begriffs erscheint schwebend in dem Gegensatz des höhern und niedern, allgemeinen und besondern. Jeder Begriff muss also Einiges begreifen, Anderes ausschliessen. Die Idee des absoluten Seins ist also kein Begriff oder doch nur ein Begriff der Form nach, welcher nach oben die Denkgränze bildet, wie nach unten der Begriff der unerschöpfbaren Mannigfaltigkeit des Wahrnehmbaren, der Begriff des Chaos. Das Urtheil wird eben so begränzt, auf der einen Seite durch das Setzen einer Unendlichkeit, für

welche es kein bestimmtes Subject giebt: diese Urtheilsgränzen entsprechen den Begriffsgränzen. Wir haben also in jenen Ideen des Absoluten weder Begriff noch Urtheil; wir sind in jedem wirklichen Denken über das absolute Subject hinaus, von dem nichts prädizirt werden kann.

Dasselbe ergiebt sich, wenn wir das diesen Denkformen entsprechende Sein ins Auge fassen. Dem in der Denkform des Begriffs liegenden Gegensatz des Höhern und Niedern, Allgemeinen und Besondern entspricht im Sein der Gegensatz von Kraft und Erscheinung, (insofern nämlich die Kraft als feststehende sich gleichbleibende Form des Seins bei der Verschiedenheit des Stoffs dem Begriff überhaupt entspricht und gedacht wird als der productive Grund zu einer Mehrheit der Erscheinungen), folglich der Begriffsgränze nach oben der Begriff der höchsten Kraft. Allein der Begriff der absoluten Kraft entspricht nicht dem über den Begriff erhabenen und ausserhalb desselben gestellten Gedanken, dem Begriff der Gottheit (113. 114). Denn wie der höchste Begriff nur in uns ist mit dem System der untergeordneten Begriffe, so können wir auch die absolute Kraft nur mit den untergeordneten Kräften und Erscheinungen in der lebendigen Einheit der Weltkörper wirklich denken, d. h. als Einheit der weltbildenden Kraft (*natura naturans*). Als solche gedacht steht das Absolute dem Erscheinenden, der *natura naturata*, gegenüber als das eine Glied eines Gegensatzes, kann also nicht transscendentaler Grund sein. Die Ueberzeugung von der Gottheit liegt also nicht in Einer Reihe mit der Ueberzeugung vom Gegensatz der Kraft und Erscheinung im Sein. Deshalb erreichen alle pantheistischen Konstructionen der Gottheit nicht den Begriff derselben (S. 113 ff.) und dasselbe gilt von den theistischen Ansichten. Denken wir mit dem Theismus die Gottheit als höchstes Wesen, dessen Werk die aus formloser Materie gebildete Welt ist, so wird die Gottheit nicht als absolute Einheit des Seins gedacht, weil durch die Materie bedingt. — Sagt man, Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen, so erscheint Gott wiederum als die höchste, von allen Schranken entbundene Kraft. — Der Form des Urtheils, welches die Begriffe

entgegensetzt und verbindet, entspricht im Sein das System der gegenseitigen Einwirkung der Dinge. Wie nämlich im Urtheil das Prädicat etwas in das Subject hineinsetzt was in diesem nicht liegt, so ist auch in dem unter den Gegensatz von Kraft und Erscheinung gestellten Sein etwas gesetzt, das in jedem nur zum Theil gegründet ist, einen Theil seines Grundes also in einem Andern (nicht im Höhern oder Niedern) hat. Dies Gebiet der Gemeinschaft mit dem Andern umfasst das Zufällige und Veränderliche im Verhältniss zum Beharrlichen und Wesentlichen und besteht in der Gegenseitigkeit von Ursache und Wirkung. Alles endliche Sein aber geht sowohl im System der Ursachen und Wirkungen als im System der substantiellen Formen, Kräfte auf und es ist dasselbe Sein, welches der Form des Begriffs und der Form des Urtheils entspricht. Daraus aber folgt, dass das höchste Subject (oder die höchste Ursache), welches alles Zusammensein unter sich begreift, zusammenfällt mit der höchsten lebendigen Kraft (134); das gedachte höchste oder absolute Subject (Gott) geht auf in der Totalität des ihm Untergeordneten, und die reale Bedeutung dieses Gedankens ist die auf jeder Stufe gesetzte Wechselbegränzung des Seins und Wissens unter beiden Formen (135). Das höchste Subject als Totalität aller Causalverhältnisse, ist unter zwei Formen, als bewusstlos im Begriff des Schicksals (Fatum), als bewusst im Begriff der Vorsehung aufgefasst worden — ein als Grund gesetztes nämlich, das selbst keinen Grund hat, worin aber alles durch Nothwendigkeit begründet ist. Aber keine dieser Formen entspricht der Idee Gottes, schon darum nicht, weil der Gegensatz zwischen Bewusstsein und Gegenstand darin aufgehoben ist; dieses aber darf nicht geschehen, da man die höchste Ursache nicht in der Indifferenz von Bewusstsein und Bewusstseinlosigkeit denken kann.

Es ergiebt sich also, dass wir das Denken des Absoluten, des Urseins, in welchem der Gegensatz zwischen Begriff und Gegenstand aufgehoben ist, nicht wirklich vollziehen können, obgleich wir diesen Gedanken eben so gewiss voraussetzen müssen, als die Idee des Wissens gewiss ist, nicht aufgegeben werden kann (S. 145). Alle jene Begriffe, in denen die Idee der Gottheit

gedacht werden soll, haben nur die Bedeutung, dass sie die Grenzen der klarer gewordenen Weltanschauung bezeichnen (139); in allen Identitäten zusammengenommen ist nur die Idee der Welt, das System der Kräfte, der feststehenden Formen des Seins, wie es mit dem System von Ursach und Wirkung identisch ist, gegeben (145).

Wir werden uns aber des Wissens nur bewusst mit dem Wollen zugleich, d. h. wir sind uns unsers Seins bewusst als eines wirksamen, oder als eines vorbildlichen Denkens, dem eine von uns zu bewirkende Modification des Seins entsprechen soll (S. 517). Dieses Entsprechen des Denkens und Seins im Wollen muss ebenfalls einen transscendenten Grund haben und zwar denselben, wie das Wissen, denn sonst wäre der Zusammenhang zwischen Wissen und Wollen ganz und gar aufgehoben (S. 518, 519). Auch wäre in diesem Falle die Gemeinschaftlickeit des Seins eine andere in den beiden Gebieten. Derselbe transscendente Grund wird von diesem Punkte aus in folgender Weise aufgefasst (S. 520 ff.). Wir befinden uns auch im Zustande streitigen Wollens, der Unentschlossenheit. Der Uebergangszustand in den auf das Wollen bezüglichen Denkbestimmungen stellt sich darin dar, dass wir im Denken eines Zweckbegriffs (dem Entschluss) nur zur Ruhe kommen durch die Annahme einer allgemeinen Zustimmung. Die Beziehung auf dieselbe ist im Gewissen, der Ausdruck derselben ist im Gesetz. Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesammtbewusstsein oder Gattungsbewusstsein, welches die allgemeine Zustimmung in sich schliesst, weil darin Alle als Eins gesetzt sind. Die Anticipation der allgemeinen Zustimmung ist uns als eine ganz nothwendige gegeben; sie ist das Wesen des Geistes als Gattungsbewusstsein und gehört dem transscendenten Grunde an. Dieses Zusammensein des Gattungsbewusstseins und dieses Individuellen (Gewissen) in uns ist also das allem wirklichen Wollen vorausgehende und dieses soll dasselbe sein mit dem allem Wissenwollen vorausgehenden. Wenn nun die Einheit von Kraft und Erscheinung in der Einheit von Natur und Geist Welt ist und als Identität der festen Formen und der fliessenden Thatsachen Weltordnung: so setzen wir also das sittliche Gesetz und

die Weltordnung als dasselbe und diese Identität als das Sein, in welchem alle Gegensätze aufgehoben sind (523). Die Einheit unseres Seins beruht darauf, dass wir im Selbstbewusstsein den transscendenten Grund sowohl in Beziehung auf das abbildliche als auf das vorbildliche Denken, (Wissen und Wollen) haben, d. h. dass in unserm Selbstbewusstsein die Einheit des Seins als Weltordnung und als Gesetz mitgesetzt ist. In der Einheit des physischen und des ethischen Wissens ist die Einheit von Weltordnung und Gesetz, als beides in seinem Auseinandergehen, in demselben begründet. Diese Einheit als das im Selbstbewusstsein mitgesetzte ist das, was man überall durch den Ausdruck Gott bezeicnet hat. Das Mitgesetztsein Gottes in unserm Selbstbewusstsein ist der wesentliche Grund der Einheit unsers Seins im Uebergang von Denken zum Thun und umgekehrt. Gott als Gesetzgeber, ist zugleich Grund der Weltordnung, d. h. Grund der absoluten Kraft, Schöpfer und Grund der Ordnung des thatsächlichen Seins, Vorsehung, und umgekehrt: Gott als Schöpfer und Vorsehung ist zugleich Gesetzgeber, d. h. das (sittliche) Gesetz hat seinen Bestimmungsgrund in der Art und Weise des gesammten Seins (S. 525 vgl. 150).

Wir haben demnach den transscendenten Grund nur in der relativen Identität des Denkens und Wollens, nämlich im Gefühl oder unmittelbaren Selbstbewusstsein, in welchem der Uebergang zu beiden, zum Denken und Wollen liegt (151). Wir sehen jetzt ein, dass wir die Idee der höchsten Einheit weder im Gedanken, noch in der That vollziehen können. In der That vollzogen, wäre sie ein einzelnes, sie soll aber doch der letzte Grund von allem sein; im Gedanken vollzogen wäre sie Begriff oder Urtheil, entspräche also nicht dem über allen Gegensatz Gestellten; sie ist jedoch die nothwendige Voraussetzung für unser Wissen und Wollen. Im religiösen Gefühl aber, der relativen Identität beider, ist die dort bloss vorausgesetzte absolute Einheit des idealen und realen wirklich vollzogen; da ist sie unmittelbares Bewusstsein, ursprünglich, während der Gedanke derselben, sofern wir ihn haben, nur vermittelt ist durch das Gefühl, nur Abbild desselben.

Aber auch im religiösen Gefühl ist das Absolute nicht an und für sich, wie wir es in der Speculation suchten, gesetzt, sondern immer an einem andern, an einem Bewusstsein des Menschen von sich selbst, von bestimmten menschlichen Verhältnissen u. s. w. Im Denken bleibt der Begriff Gottes nur indirecter Schematismus, wird nie wirklich vollzogen, ist aber nothwendige Voraussetzung, denn ohne dieselbe könnten die Gegensätze der Welt gar nicht auf einander bezogen, gar nicht als relative erkannt werden.

Fassen wir also die verschiedenen Seiten unsers höchsten Wissens zusammen, so müssen wir den Satz aufstellen: (S. 154) Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich. Das Sein der Ideen nämlich (oder der substantiellen Kräfte) ist ein Sein Gottes in uns, insofern sie in uns allen, also in der menschlichen Natur überhaupt, das Wesen des Seins ausdrücken und in ihrer Gewissheit die Identität des idealen und realen aussprechen, welche weder in uns als einzelnen, noch in uns als Gattung gesetzt ist. Eben so ist das Sein des Gewissens in uns ein Sein Gottes, in wie fern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unsers Wollens mit den Gesetzen des äussern Seins, also dieselbe Identität ausspricht. Da dieses beides die beharrliche Einheit ist in dem Fluctuirenden unsers Bewusstseins, so ist uns Gott als Bestandtheil unsers Wesens gegeben. Das uns eingeborene Sein Gottes in uns constituirt unser eigentliches Wesen, denn ohne Ideen und ohne Gewissen würden wir zum Thierischen herabsinken. Ist nun Gottes Sein in unsern Ideen und dem Gewissen, so ist es doch in beiden nicht an sich gesetzt, da in demselben kein Gegensatz sein kann von Begriff und Gegenstand, Wollen und Sollen. Ueberhaupt aber kann uns Gottes Sein an sich nicht gegeben sein. Denn es giebt in ihm keinen Begriff, als in der Identität mit dem Gegenstande. Wir haben also nur insofern einen Begriff von ihm, als wir Gott sind, d. h. ihn in uns haben. (Dies folgt nämlich aus dem Begriff des Wissens, streng genommen). Wir haben also auch hier wieder den Begriff von Gott

mit demjenigen zusammen, womit der Begriff verbunden ist, also in und mit allem andern Wissen.

Mit der Idee Gottes ist gesetzt die Idee der Welt, d. h. der Totalität des Seins als relative Einheit und Vielheit gedacht; auch diese liegt ausserhalb unsers realen Wissens; sie bleibt immer ein unausgefüllter Gedanke, zu dem das organische Element nur in entfernten Analogieen besteht. Sie ist jedoch nicht in demselben Sinne transscendental, wie die Idee der Gottheit, da wir ihr mit fortschreitendem Wissen näher kommen und da sie unserm realen Wissen zu Grunde liegt (162). Beide Ideen sind Correlata. 1) Identisch sind sie beide nicht. Denn im Gedanken ist die Gottheit immer als Einheit gesetzt, ohne Vielheit, die Welt aber als Vielheit ohne Einheit; die Welt ist raum- und zeiterfüllend, die Gottheit raum- und zeitlos; die Welt ist die Totalität der Gegensätze, die Gottheit die reale Negation derselben, jedoch nicht die leere, sondern die volle Einheit (S. 166). 2) Zu denken ist aber die eine nicht ohne die andere. Wenn wir (S. 167) die Welt denken ohne Gott, so kommen wir auf Fatum und Materie als Grund des Seins, wenn Gott ohne Welt, so wird Gott Princip des Nichtseins, die Welt zufällig. Sagt man mit der ältern rationalen Theologie, die Schöpfung sei eine freie Handlung Gottes, so ist das anthropoeidische darin zu rectifiziren, dass Gott im Gegensatz des Nothwendigen und Freien gedacht wird. — (162) Denkt man Gott vor der Welt, so merkt man, dass man nicht mehr dieselbe Idee hat, sondern ein leeres Fantasma. Logisch kann man wohl das Verhältniss denken: Gott=Einheit mit Ausschluss aller Gegensätze; Welt=Einheit mit Einschluss derselben.

Wir sind also nicht befugt, ein anderes Verhältniss zwischen Gott und Welt zu setzen, als das des Zusammenseins beider. Wir können eben so wenig einen Gegensatz als eine Identität beider Ideen construiren, denn in ihrem Sein in uns sind beide Ideen verschieden, können aber nicht abgesondert von einander gedacht werden. Wir schweben also zwischen dem Einen und Andern und können auch mit Besonnenheit nichts anderes erwarten. Das Setzen einer Identität und eines Gegensatzes zwischen

beiden Ideen ist auf gleiche Weise ein Herausgehen aus dem realen Denken und doch nicht, wie alles transscendente sein muss, zugleich innere nothwendige That und folgt auch nicht aus der Art, wie beide Ideen transscendente Principien in uns sind. Mit bildlichen Vorstellungen über dies Verhältniss (wie sie z. B. Schelling aufstellte) ist uns nichts geholfen (S. 166). Identificirt man beide Ideen, wie der Pantheismus, so muss man auf die Formel *natura naturans* oder eine ähnliche kommen, also den Unterschied zwischen dem Transscendenten und der Denkgränze aufheben, wobei denn das Transscendente nicht die ursprüngliche, sondern die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre. Wären beide Ideen gänzlich getrennt, so wären die Operationen unseres Denkens ohne allen Grund. Denn geht das Denken nur vom Absoluten aus und nicht auf die Idee der Welt hin, so hat alles Denken denselben Werth und der Unterschied von Wahrheit und Irrthum wäre aufgehoben; geht dagegen der Denkprocess ohne die Idee Gottes bloss auf die Idee der Welt, so könnte kein Denken ein Wissen werden.

Die Ideen der Freiheit und Unsterblichkeit, welche Kant als Correlativa der Idee der Gottheit aufstellt, bedeuten im Vergleich mit ihr nur etwas ganz Untergeordnetes. Sie sind nur hierher gehörig, insofern die Idee des Wissens und Gewissens als in allen identisch gedacht, über die Persönlichkeit hinausgeht (=Unsterblichkeit) und inwiefern in derselben indirect die gleiche Geltung beider Funktionen und die Ursprünglichkeit des Begriffssystems in uns gesetzt ist (=Freiheit) (172).

2. Form und Methode des speculativen Wissens.

Es handelt sich zuerst um den Begriff des speculativen Wissens, dann um Princip und Begründung desselben. Den Begriff desselben bestimmt die Dialektik im Gegensatz zu dem des empirischen Wissens und führt diesen Gegensatz auf den der Begriffs- und der Urtheilsform zurück. Das Wissen mit überwiegender Begriffsform, wobei das Urtheil als die *conditio sine qua non* erscheint, ist das speculative Wissen; das Wissen mit

dominirender Urtheilsform, wobei der Begriff nur als solche Bedingung erscheint, ist das empirische oder historische Wissen. Beide gehen auf alles Gegenständliche und sind auch der Form nach nur relativ einander entgegengesetzt (130). Das erstere nämlich hat, nach dem oben bezeichneten Gegensatz des Begriffs und Urtheils, das organische System der Kräfte zum Inhalt, das andere das Zusammensein der Actionen, der Ursachen und Wirkungen. Die Einleitung zur Sittenlehre bezeichnet das speculative oder beschauliche Wissen als dasjenige, welches das Allgemeine betrachte als hervorbringend das Besondere, welches Ausdruck sei des Wesens, durch welchen Begriff das Zugleich von Kraft und Erscheinung als Kraft oder auf allgemeine Weise gesetzt sei; das empirische ist Ausdruck des Daseins, betrachtet das besondere als realisirend das Allgemeine oder als Erscheinung. Beide Formen aber sind unvollständig, weil in jeder als selbstständig gesetzt wird, was durch die andere noch bedingt ist. (S. 142, 143). Isolire ich nun die eine Form, so reisse ich sie aus ihrer Bedingung heraus und mein Wissen darin wird einseitig und unvollkommen und kann nicht der Idee des Wissens adäquat sein. Die reine Identität von beiden könnte nur im Wissen um die Totalität des Seins sein. Diese Durchdringung des Speculativen und Empirischen wäre die eigentliche Philosophie. Aber die Totalität des Seins ist uns nicht gegeben, folglich auch keine vollkommene Durchdringung des Speculativen und Empirischen möglich, sondern statt dieser nur eine begleitende kritische Beziehung des Einen auf das Andere, die relative Gestalt der Weltweisheit als Kritik (S. 144). Nur vermittelst dieser Durchdringung ist alles Wissen Ausdruck der Welt. Alles empirische ist unphilosophisch, wenn es nicht zugleich speculativ, und eben so das speculative, wenn es nicht zugleich empirisch ist (Entwurf der Sittenl. S. 36).

Was das Princip des Wissens betrifft, so muss dasselbe, der Grundvoraussetzung der Dialektik gemäss, dass das transscendentale und das formale Princip Eins seien, in den Ideen Gottes und der Welt enthalten sein. Jedes Wissen ist erst als solches, sowohl als Begriff wie auch als Urtheil, vollendet, wenn es auf eine

Einheit gebracht ist des allgemeinen und besondern, des idealen und realen, des Seins und Thuns und diese Einheit ist nur zu denken durch die absolute Einheit. Eben so jede absichtliche Verknüpfung eines Wissens mit dem andern (die nicht bloss Analyse ist) sucht Gegenstück zu Gegenstück, Theil zu Theil, oder Ganzes zum Theil, aber so, dass das Ganze immer wieder ein relatives ist und also die Vielheit gesetzt bleibt; die Verknüpfung des Wissens setzt also die Idee der Welt voraus. Die Idee der Gottheit ist das ruhende sich gleichbleibende Princip des Wissens, relativ gleichgültig gegen den Inhalt desselben, da wir uns ihr nicht nähern (S. 164, 170); sie ist der transscendente *terminus a quo* und das Princip der Möglichkeit des Wissens an sich (164). Die Idee der Welt ist die Thätigkeit des Wissens im Fortschreiten, der *terminus ad quem;* — sie ist wirklich als vorschwebendes Schema gleichsam das praktisch transscendentale Princip des Wissens, denn wir schreiten absichtlich fort, um diese Idee zu Stande zu bringen.

Hiermit aber sind beide Ideen nur als allgemeine Grundbedingungen des Wissens überhaupt, nicht als bestimmte Principien des höchsten speculativen Wissens aufgefasst. Hat nun aber das speculative Wissen die Aufgabe, ein die Totalität der substantiellen Kräfte umfassendes Begriffssystem vom höchsten bis zu den niedrigsten hin zu bilden, so wird dieses in einem bestimmtern, besondern Verhältniss zu jenen Ideen, wenigstens zur Idee der Welt, stehen müssen, denn die Begriffsbildung muss vom Begriff der Welt ausgehen, insofern sie deducirend, ableitend vom höchsten bis zu den niedrigsten herabsteigt. Da entsteht nun zunächst die Frage: ist denn durch das von Schleiermacher aufgestellte höchste Wissen etwas in der Weise bestimmt, dass daraus irgend etwas abgeleitet werden könnte? Allerdings hat sich, scheint es, das höchste Wissen, jener Ideen nämlich, auf einige Formeln beschränkt, denen nicht einmal zugestanden wurde, eigentliches reales Wissen zu sein. Findet sich, wie hiermit in Uebereinstimmung die Einleitung zur Sittenlehre bemerkt, das höchste Wissen weder als Begriff noch als Satz in uns, so scheint hieraus mit einem der neuesten Kritiker Schleiermachers, Hartenstein

(die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844 S. 112) gefolgert werden zu müssen: „es lässt sich also, was es enthalte oder bezeichne, weder denken noch sagen; das, woraus alles übrige begriffen werden soll, ist selbst das Unbekannteste und Unbegriffenste. Welche Kunst der Dialektik wird es nun möglich machen, aus diesem Unbekannten, allem begrifflichen Denken sich Entziehenden nicht nur etwas, sondern alles Uebrige abzuleiten?“ Allein diese Folgerung mit ihren weitern Consequenzen ist falsch in zweierlei Rücksicht: Einerseits ist der Begriff der Welt, um den es sich hier handelt, nach Schleiermacher keinesweges das Unbegriffenste und andrerseits denkt Schleiermacher nicht daran, aus diesem Begriff, als einzelnem Begriff, Alles oder auch nur etwas abzuleiten. Dass das höchste Wissen sich allem begrifflichen Denken entziehe, liegt durchaus nicht in dem angeführten Satz der Sittenlehre und in der ganzen oben dargelegten Stellung des höchsten Wissens, wie denn auch erläuternd zu jenem Satz bemerkt wird: das Obige läugnet nicht, dass das höchste Wissen unter dem Schema des Subjects und Prädicats, oder dem des Allgemeinsten und Besondersten das Sein schlechthin ausdrücken, sondern nur, dass es sein kann die Einheit irgend eines andern realen Subjects und Prädicats u. s. w. Eben so bemerkt die Dialektik (S. 432) „Unsere Formeln haben einen doppelten Werth, einen realen, indem sie die Totalität des Seins ausdrücken d. h. die Welt und einen symbolischen, nämlich den transscendenten Grund ausdrücken, was nicht adäquat geschieht.“ Das höchste Wissen, womit die Dialektik es zu thun hat, erscheint nur dürftig, formal und negativ seinem Begriff oder Ideal gegenüber, da es diesem gemäss die unendliche Totalität des Realen umfassen müsste, in der That aber von dieser beziehungsweise (dem Unendlichen gegenüber) nur Weniges enthält. Allein dem einzelnen realen empirischen Wissen gegenüber ist der Begriff der Welt der allumfassende, denn das versteht sich von selbst, dass er, der nur theilweise transscendent ist und in allem realen Wissen angestrebt wird, alles reale Wissen in sich fasst. Der Begriff der Welt hat für die Speculation Schleiermachers die Bedeutung: 1) der Form nach, dass in ihm, der

relativen Differenz und Einheit (Totalität) aller Gegensätze, auch nun wirklich alle möglichen Gegensätze der weltlichen Dinge und Wesen in ihrer relativen Differenz und Einheit aufgefasst werden müssen. Durch diese speculative Auffassung sind ausgeschlossen die absoluten Gegensätze im Denken des Realen, wie sie auch z. B. in der Herbartschen Philosophie vorkommen, der Gegensatz zwischen einem schlechthin einfachen quantitätslosen endlichen Wesen und dem wesenlosen Schein des Mannigfaltigen, der Erscheinungswelt. Es ist hierdurch auch ausgeschlossen der absolute Gegensatz zwischen Natur und Vernunft oder Geist, was im folgenden Abschnitt näher darzulegen ist. Wie der Begriff der Welt die Einheit und Totalität aller Gegensätze enthält, so sollen auch die aus und in ihm abgeleiteten Begriffe der einzelnen weltlichen Sphären und Wesen als relative Einheiten und Totalitäten gedacht werden. Hiermit ist aber auch 2) der Begriff der Welt, seinem Inhalt nach, als Ausgangspunkt gesetzt, worin alle andern Begriffe durch Deduction und Induction aufgefunden werden müssen. In ihm nämlich, als dem höchsten, schlechthin universellen Begriff liegen alle diese übrigen, ihrem Inhalte nach und müssen daher durch erschöpfende Begriffseintheilungen, imdem wir vom Höchsten und Höhern herabsteigen zum Niedern, abgeleitet werden können. Dies ist die Aufgabe der Speculation, der speculativen Methode, denn die Totalität der abzuleitenden höhern und niedern Begriffe umfasst das System der substantiellen Formen, Kräfte, Thätigkeiten. Der Begriff der Welt erscheint nun allerdings, wenn wir ihn der Totalität der aus ihm abgeleiteten Begriffe der einzelnen Wesen und Thätigkeiten gegenüberstellen, zunächst nur als eine unbestimmte „Formel", in welcher noch nicht der reale Inhalt aller niederen Begriffe mitgedacht wird, der bekannten logischen Regel zufolge, dass dem Zunehmen des Umfangs der Begriffe das Abnehmen des Inhalts entspricht. Allein wenn im Grunde, dem speculativen Gedanken nach, der höhere Begriff seine Geltung hat nur in der bestimmten Beziehung auf die niederen, so muss im speculativen Begriffssystem der höchste Begriff der Welt nur in Beziehung auf die Totalität der niederen, folglich als in und mit diesen bestimmt gedacht werden, d. h. wir

müssen den Begriff der Welt denken in dem Inhalt und Umfang, in der allgemeinen Position alles desjenigen, was durch die übrigen niederen Begriffe in besondern Modificationen gesetzt ist, dürfen aber nicht denselben vor der Deduction mit der gewöhnlichen Reflexion als eine inhaltslose Abstraction auffassen, in welche durch die Deduction erst der Inhalt hineinkomme. In dieser Beziehung sind die höchsten Begriffe, die speculativen Formeln Schleiermachers sehr häufig missverstanden worden, weil man dieselben in der Abstraction von dem darin liegenden Inhalt auffasste.

Was nun aber diese speculative Deductions-Methode Schleiermachers betrifft, so geht das Ableiten keineswegs, wie Hartenstein a. a. O. meint, nach der Weise der Identitätsphilosophie, durch „das Zauberwort der Identität des Verschiedenen“ u. s. w. oder etwa durch Grübeln über jenen vermeintlich leeren Begriff der Welt vor sich, sondern Schleiermacher stellt darüber in der Dialektik eine sehr bestimmte Theorie auf, welche ein Kritiker dieser Methode ohne Zweifel aufzusuchen und zu berücksichtigen gehabt hätte. Schleiermacher konnte, nach der allgemeinen Grundvoraussetzung der Dialektik, dass Form und Inhalt des Wissens sich gegenseitig bestimmen, unmöglich den Inhalt aus der blossen Form, die Resultate der organischen Function aus der intellectuellen allein herleiten wollen. Es muss daher, seiner Theorie zufolge, der Deductionsprocess, das Ableiten von oben immer nur in Beziehung auf die Resultate des Inductionsprocesses der von unten, von den Erscheinungen aufsteigt, ausgeführt werden. Folglich kann hier von einem sogenannten Deduciren *a priori*, von einem leeren Schematisiren nach der Weise der Identitätsphilosophie durchaus nicht die Rede sein. Die Deduction ohne Induction bezeichnet Schleiermacher selbst als eine unstatthafte, in der Luft schwebende (S. 250).

Nach der Deductionstheorie Schleiermachers (S. 231—250) sollen die niedern Begriffe als die höhern vollkommen erschöpfend in einer abgeschlossenen Vielheit, als Totalität, dargestellt werden, und zwar auf dem Wege der Entgegensetzung. Jedes besondere Wissen und Sein besteht nur in Gegensätzen und durch solche, da es, als ein endliches, Anderes ausser sich hat. Nur

im absoluten Sein und Wissen ist absolute Identität der Gegensätze oder vollkommenes Gleichgewicht beider Glieder. In dem bestimmten endlichen Sein und Wissen dagegen kann und wird das eine oder das andere Glied des Gegensatzes das Uebergewicht haben. Demnach ist das Verhalten der Gegensätze oder der entgegengesetzten Glieder wiederum durch Gegensätze bestimmt. (Einleitung zum Entwurf der Sittenl. S. 15, 20 ff.) Wir müssen demnach, wie die Dialektik S. 245 ff. dies näher erörtert, das Ganze oder das Zusammensein des Entgegengesetzten in einem doppelten positiven Gegensatz, d. h. so, dass jedes Glied im entgegengesetzten, nur auf verschiedene Art, gesetzt wird, zusammenfassen oder eintheilen, bei welcher Methode denn auch die ursprüngliche Einheit des Ganzen festgehalten wäre. Für die Auffindung und Bestimmung dieser Gegensätze giebt es kein allgemeines Schema; sie müssen vielmehr kritisch aufgesucht werden durch Bestimmen eines Theilungsgrundes, der dann zunächst nur als eine provisorische Annahme zu betrachten ist, als eine Hypothese, die der nähern Bewährung bedarf. Im weitern Process verschwindet der Schein der Willkühr, den man in diesem Verfahren finden könnte, immer mehr, denn jedes folgende Glied muss beruhen auf der Kritik des vorhergehenden, (S. 249) und die individuelle Auffassung und Bezeichnung kann hierbei, wie Schleiermacher näher zeigt, der Wahrheit keinen Eintrag thun (S. 251). Wir wollen auf Beispiele nicht eingehen, da die ganze Ethik uns ein Beispiel dieser Methode liefert.

Wie das Deductions-Verfahren nach unten hin das der Induction voraussetzt, so wird es nach oben hin ergänzt durch das systematisch combinirende architektonische, wodurch alle fragmentarischen Erkenntnisse in Eins geordnet werden (S. 304). Dieses Verfahren muss eine systematische Basis haben, worauf es ruht, (308) d. h. es muss auf die Construction der Gesammtheit alles Wissens sich beziehen. „Die absolute Architektonik ist nichts als die erfüllte Idee des Wissens in der Identität des ethischen und physischen, die vollendete Philosophie, auf welche alles Wissen immer die Tendenz haben muss. Wir sind noch sehr weit davon entfernt, aber niemand

ist ein Philosoph, der sie nicht anstrebt.“ Es ist zu bemerken, dass für das kritische philosophische Wissen die Dialektik Regeln aufzustellen nicht unternehmen konnte, denn „es liegt ausser der realen Wissenschaft; es fehlt ihm an der Gemeingültigkeit und an der festen Gestaltung von dieser (vgl. Entwurf der Sittenl. S. 69). Eben so fällt die Dialektik als „für sich gehaltloses Abbild des höchsten Wissens“ ausserhalb die reale Wissenschaft (Entwurf S. 36). Sie ist „die Idee des Wissens unter der isolirten Form des allgemeinen“ und giebt dem realen Wissen die Form. Könnte sie Wissenschaft (nicht bloss Kunstlehre) sein, so wäre sie Transscendental-Philosophie, die noch nicht da ist (Dial. S. 309 ff.).

3. Kritik der höchsten Principien der Dialektik.

Wir fanden, dass Schleiermacher seiner höchsten Wissenschaft keine bestimmte wissenschaftliche Stellung im System anweist; sie soll das reale Wissen überhaupt, hauptsächlich aber das speculativ-reale Wissen begründen. Schleiermacher konnte sie allerdings nicht ganz als speculative Wissenschaft in seinem Sinne behandeln, da diese ein bestimmtes reales Ganzes der Betrachtung voraussetzt, welches Schleiermacher dem höchsten Wissen, insofern dieses das höchste Sein zum Gegenstand hat, nicht zugesteht. Man kann aber nichtsdesoweniger die Dialektik als eine speculativ-reale Erkenntnisslehre betrachten; sie ist eine reale Wissenschaft ungefähr in demselben Sinne, wie die Ethik. Warum sollten auch die Thätigkeiten der erkennenden Vernunft weniger ein Reales sein als die der sittlichen Vernunft? Sie sind durch denselben transscendenten Grund bestimmt. Auch sucht die Dialektik die verschiedenen Sphären und Prozesse des Wissens und ihre Formen in einer ähnlichen speculativen Konstruction von Gegensätzen zu umfassen, wie wir dieselbe in der Ethik finden.

Wie die Dialektik ihrer Anlage und wissenschaftlichen Form nach eine Mittelstellung zwischen dem Empirismus der alten und dem metaphysischen Formalismus der neueren Philosophie einnimmt, so auch steht sie in einer solchen zwischen der neuern kritischen

und der absoluten Philosophie. Sie bleibt nicht, wie die erstere, bei der kritischen Untersuchung der einzelnen Erkenntnissvermögen und ihrer Begriffe stehen, sondern sucht die höchsten Ideen als konstitutive Principien des Wissens wie des Wollens nachzuweisen. Sie deducirt aber auch nicht, mit der absoluten Philosophie, aus dem Begriff oder der Form des Wissens, aus der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ohne Weiteres den ganzen absoluten Inhalt des absoluten Wissens; sie untersucht vielmehr zuerst, ob die Natur der Thätigkeiten des Wissens eine absolute Verwirklichung der bezeichneten Einheit gestatte und da findet sich denn, dass Form und Inhalt des Wissens in ihrer Einheit eine relative Selbsständigkeit haben, dass die formgebende intellectuelle Thätigkeit ein wirkliches Wissen nur hervorbringt in der actuellen Durchdringung mit der den Stoff oder Inhalt darbietenden relativ selbstständigen organischen Function des Wissens. Hieraus folgt, dass es für das endliche Wesen keine rein geistige Thätigkeit eines absoluten Wissens geben kann, denn das an die organische Function zugleich gebundene Denken vermag nicht über die Welt der Erscheinungen sich ganz und gar zu erheben zur gegensatzlosen absoluten Einheit und von dieser aus die Totalität des Seins in der absoluten Durchdringung jener beiden Functionen zu erfassen. Die absolute Idee darf daher nicht in der Welt des durch das Denken Erfassbaren, sondern muss tiefer, über allen Acten des im Endlichen begriffenen Wissens und Wollens gesucht werden: sie ist nur zu finden in der ursprünglichen geistigen Einheit des religiösen Selbstbewusstseins, worin Gottes Sein als Grundbedingung der Ideen des Wissens und des sittlichen Wollens in ihrer Einheit und Wahrheit sich offenbart. Das höchste wirkliche denkende Wissen also bezieht alles auf diese vorausgesetzte absolute Einheit, ohne sie selbst erreichen zu können; es ist nicht Wissen des absoluten, sondern des Endlichen in der bloss vorausgesetzten absoluten Einheit und Totalität des Seins. Da in dem bloss formellen Denken der Ideen Gottes und der Welt kein reales Denken enthalten ist, so erhält auch das Denken des Realen in dieser unbestimmten höchsten Idee kein bestimmtes Real-Princip; es bleibt bei einer relativen unbestimmten

Einheit der Gegensätze stehen; es überwindet den Dualismus des Geistigen und Natürlichen, des Formellen und Materiellen allerdings durch die geforderte und durchgeführte kritische Durchdringung der relativen Gegensätze des Idealen und Realen und aller darin befassten Gegensätze, aber nicht principiell durch Begreifen der Gegensätze aus der objectiven Einheit des Wesens und seiner Entwicklung. Hierin liegt der bedeutende Fortschritt und zugleich die Schwäche dieser realen Erkenntnisslehre, die wir im Folgenden näher nachzuweisen haben.

Was zunächst die höchsten Ideen Gottes und der Welt betrifft, so besteht das Charakteristische der Lehre Schleiermachers in dem strengen Festhalten der Idee der Gottheit als der über alle Gegensätze gestellten absoluten Einheit, welche jedoch nicht als leere Indifferenz aufgefasst werden dürfe, (was man gewöhnlich Schleiermacher zum Vorwurf macht), sondern als „volle Einheit," als positive Negation aller Gegensätze, so dass die Ideen Gottes und der Welt nicht von einander zu trennen seien. In diesem Hauptpunkt des höchsten Wissens ist Schleiermachers Lehre sich immer gleich geblieben. In den früheren Schriften, wie auch in den früheren Bearbeitungen der Dialektik, herrscht die Formel vor: Gott und Welt nicht getrennt, in den späteren die Formel: Gott und Welt nicht identisch, aber auch in den frühern fehlt diese letztere nicht. Die Reden über die Religion, welche sich indess überhaupt einer bestimmten philosophischen Terminologie nicht befleissigen, heben überwiegend den Begriff der Welt, des Universums hervor, aber es wird auch öfter die Nothwendigkeit geltend gemacht, den Gegenstand der Religion als das schlechthin Unendliche, als absolute Einheit zu denken, ja es wird als „eine fast unabänderliche Nothwendigkeit" betrachtet, sich den Begriff der Persönlichkeit Gottes anzueignen. Auch die in der Glaubenslehre aufgestellte Weltansicht hält überall diese Untrennbarkeit Gottes und der Welt fest, wie denn schon das religiöse Gefühl der absoluten Abhängigkeit von Gott sich nur auf ein solches absolutes Wesen beziehen kann, welches dem Subject nicht als ein einzelnes gegenübersteht, sondern der Welt immanent oder allgegenwärtig ist. In dem strengen Fest-

halten der Idee der absoluten Einheit stimmt Schleiermacher mit der Spinozischen Philosophie überein, von welcher indess seine Welt- und Geistes-Ansicht ganz und gar abweicht. Spinoza nämlich hält jene absolute Einheit ganz fest abstract und weiss nichts von einer bestimmten Immanenz Gottes in der Welt: wie die absolute Substanz zu ihren unendlichen Modificationen in der Welt sich verhält, bleibt durchaus unbestimmt. Auch die Dialektik behauptet nicht, hierüber ein speculativ-reales, dem absoluten Sein entsprechendes Wissen zu besitzen, aber sie betrachtet Gott als den Urgrund aller Gegensätze, als nothwendige Voraussetzung der Einheit und Wahrheit des Wissens und Wollens oder als Grund der Weltordnung und des Sittengesetzes und das religiöse Selbstbewusstsein, worin Gottes Sein mitgesetzt ist, oder sich offenbart, schaut in seiner höchsten Entwicklung, als christliches Selbstbewusstsein, die absolute Einheit an in den Eigenschaften der Gerechtigkeit, Heiligkeit, Weisheit und als die Liebe selbst. Allerdings wird durch diese Auffassung die absolute Einheit in das Gebiet des Gegensatzes gestellt, sie wird in der Anschauung des bewussten absoluten Ich (oder Persönlichkeit) nicht adäquat gedacht (Dial. S. 136, 158), aber darum ist jene keine irrige überhaupt, sondern das Unwahre an ihr ist nur die vom Standpunkt des endlichen Wissens vorgestellte Endlichkeit des absoluten Wesens, oder die Spaltung dessen, was im Wesen Eines ist in eine Mannigfaltigkeit von göttlichen Eigenschaften. In der Beziehung Gottes auf die Welt, wie sie die Glaubenslehre durchführt, liegt keineswegs ein Widerspruch gegen den Standpunkt der Dialektik, (wie Weissenborn u. A. annehmen) denn auch nach dieser soll ja Gott als die volle positive absolute Einheit, d. h. über und in der Welt, jedoch nicht als solche in die letztere übergehend, sondern als zeitloses Leben die Gegensätze aus sich entwickelnd (Dial. S. 531) gedacht werden. Schleiermacher bestreitet in der Dialektik nirgends, dass Gott in ewiger unendlicher Weise auf die Welt verursachend einwirke, sondern nur dies, dass Gott selbst, seinem Wesen nach, als höchste Ursache, in endlicher Weise nämlich gedacht werde. Wir können deshalb auch nicht in den kritischen Tadel einstimmen, dass, nach der Dialektik, Gott die Welt als ein selbstständiges Andere neben

und ausser sich habe, oder nicht im innern Zusammenhange mit der Welt stehe. Gott kann als volle absolute Einheit nichts ausser sich haben. Auch läugnet die Dialektik (S. 155) ausdrücklich, dass ein Sein Gottes an sich ausser dem Sein Gottes in der Welt gedacht werden dürfe. Allerdings aber liegt ein Schein dieses Dualismus darin, dass die Idee Gottes ausserhalb die Sphäre des realen Denkens, also gewissermassen dem Realen gegenüber gestellt wird.

Es ist eines der bedeutenden speculativen Verdienste der Dialektik, den Unterschied der Ideen Gottes und der Welt streng festgehalten und nachgewiesen zu haben, dass die theistischen und pantheistischen Begriffe, sowie auch die von der neuern absoluten Philosophie aufgestellten Constructionen der absoluten Einheit, die Idee der Gottheit in der That nicht erreichen. Weniger glücklich war ihr entsprechendes positives Streben, die Immanenz der absoluten Idee im Bewusstsein näher zu begründen. Was zunächst das Denken des Begriffs Gottes betrifft, so lehrt die Dialektik einerseits, dass wir diesen Begriff im Denken nicht erreichen und anderseits, dass die in diesem Begriff gesetzte absolute Einheit über und vor allem Denken vorausgesetzt werden müsse. Dasjenige aber, was irgendwie vorausgesetzt wird, muss doch auch als solches in seinem bestimmten Inhalt gedacht werden. Ein Gedachtwerden giebt nun auch die Dialektik zu, aber nur ein schematisches, formales, was nicht „realisirt" werden könne. Was heisst das? Offenbar nichts Anderes, als dass der Begriff Gottes nicht, wie die Begriffe endlicher Dinge und Wesen, in seinem Object angeschaut und vorgestellt werden könne. Aus diesem Umstand aber darf nicht gefolgert werden, dass das Denken Gottes kein wirkliches Denken und der Begriff Gottes kein realer Begriff sei. Es liege, behauptet Schleiermacher, im Begriff eines Begriffs, dass er einiges ausschliesse; nun schliesse aber die Idee der absoluten Einheit des Seins nichts mehr aus, folglich sei dieselbe kein Begriff mehr. Gegen diese Folgerungen überhaupt muss eingewendet werden, dass, wie wir überhaupt die einzelnen Kategorien des Endlichen nicht auf die absolute Einheit anwenden dürfen, so auch das von den Begriffen des Endlichen Prädizirte oder Abstrahirte nicht auf den

Begriff des Unendlichen angewendet werden darf, nämlich das, dass wir den Gegenstand desselben nicht nur denken, sondern auch vorstellen und anschauen müssen. Folglich steht von dieser Seite nichts dem Satz entgegen, dass das Denken der absoluten Einheit ein reales Denken oder ein Denken des Realen ist, um so mehr, da ja dem Gegenstand desselben Realität zugeschrieben wird. Der Gedanke der absoluten Einheit ist aber auch ein bestimmter Begriff: er schliesst freilich nicht „Einiges" aus, wie die endlichen Begriffe in Beziehung auf einander; wohl aber schliesst derselbe alles Endliche aus sich aus, insofern dieses die Gränze, die Negation in sich trägt und schliesst alles Endliche nur ein, insofern die an der Position des Endlichen gesetzte Negation negirt wird. Folglich ist dieser Begriff der Form nach bestimmt, da er sich von allen Begriffen des Endlichen bestimmt unterscheidet und ist auch dem Inhalt nach der absolut bestimmte und absolut reale Begriff, weil die absolute Position aller Realität in ihm enthalten ist, und eben hierdurch ist er Princip des philosophischen Denkens, d. h. des Denkens des Wirklichen überhaupt (vgl. meine Wissenschaft der Erkenntniss S. 274 ff.)

Ist nun aber, der Dialektik zufolge, das vorausgesetzte absolute Sein kein bestimmter Begriff und Gedanke, so folgt hieraus zweierlei: 1) dass die Nothwendigkeit dieses Gedankens, der Realität Gottes, nicht bestimmt nachgewiesen werden konnte (denn das Unbestimmte liegt ausser der Sphäre des Gedankens); 2) dass von diesem unbestimmten transscendenten Princip aus das höchste speculative Wissen keine bestimmte objective Begründung erhalten konnte. Beides ist näher darzulegen.

Fassen wir, was das Erste betrifft, das Resultat der dialektischen Deduction ins Auge. Denken wir, wie Schleiermacher selbst nachweist, in der transscendentalen Grundbedingung des Wissens und Wollens in der That nur den Begriff der Welt, die Einheit und Totalität aller Gegensätze oder das Eine Sein, welches in der relativen Einheit und Differenz des Idealen und Realen Alles umfasst: was kann uns da nöthigen, über diese äusserste Denkgränze noch hinauszugehen und eine absolute Einheit über allen Gegensätzen nicht zwar wirklich zu denken, aber formell voraussetzen? Dass das Wissen ohne die letztere Voraussetzung

keine Realität haben sollte, ist nicht einzusehen. Wir können die relativen Gegensätze der Welt auf einander beziehen und als relative in der Einheit desGanzen denken, ohne zugleich eine über dieser Einheit hinaus liegende absoluteEinheit vorauszusetzen. Schleiermacher bemerkt, dass wenn der Begriff Gottes nicht gedacht oder mit dem der Welt identifizirt werde, dann das Transscendente nicht die ursprüngliche, sondern die aus dem Zusammenfassen der Gegensätze entstandene Einheit wäre. Indess die Nothwendigkeit dieser Unterscheidnng wäre eben nachzuweisen gewesen. Die absolute Einheit wird als Grund und als das gänzlich Ursprüngliche bezeichnet, und hierdurch von dem Begriff der Welt, der Denkgränze unterschieden. Woher aber die Nothwendigkeit eines solchen gänzlich Ursprünglichen? Da die Kategorie des Grundes eine bestimmte Bedeutung nur in der Sphäre des Endlichen hat, so gelangen wir durch dieselbe nicht über die Welt hinaus zu dem von der Welt unterschiedenen Transscendenten. Eben so wenig als Leibnitz berechtigt war, die Existenz von absolut einfachen Wesen daraus zu folgern, weil es zusammengesetzte gebe, da das zusammengesetzte Reale immer nur aus relativ einfachen Elementen erklärt wird: eben so wenig hatte Schleiermacher eine speculative Berechtigung, als Grund der abgeleiteten Einheit eine grundlose vorauszusetzen. Die Einheit und Totalität des Wissens des Realen (Endlichen) bedarf keines transscendenten Grundes; sie findet ihre hinreichende Begründung in der Einheit der Welt, in welcher enthalten ist die Einheit des menschlichen Geistes in der ursprünglichen lebendigen realen Durchdringung des Subjectiven und Objectiven (vgl. meine angeführte Wissenschaft der Erkenntniss). Das sittliche Wollen bedarf für die in ihm gesetzte Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein und für das Gattungsbewusstsein ebenfalls keines transscendenten Grundes, denn beide ergeben sich ganz natürlich aus der freien selbstbewussten Entwicklung der sittlichen Vernunft und Persönlichkeit in der lebendigen Gemeinschaft mit der sittlichen Welt. Wenn Schleiermacher lehrt, man habe die Identität der Weltordnung und des Sittengesetzes, die in unserm Selbstbewusstsein mitgesetzt sei, überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet, so ist zu erinnern, dass es sich hier nicht um

das Bezeichnen, sondern um das Sein Gottes selbst handelt, welches, wie er selbst lehrt, von jener Identität verschieden ist. Wenn ferner das religiöse Bewusstsein Gott selbst anschauen soll, jedoch an einem Endlichen, so haben wir die Idee des Unendlichen wiederum als Gefühltes und Gemeintes in einem unbestimmten Vorstellen, welches nichts für die Realität des an sich und schlechthin Unendlichen beweist. Wenn die Dialektik den Satz geltend macht, dass wir einen Begriff Gottes nur haben in der Identität des Denkens mit dem Sein, insofern wir Gott sind, so wird dies nicht minder von der unbestimmten religiösen Vorstellung Gottes, als von dem Begriff desselben gelten. Dass wir von diesem Standpunkt aus über das Unendlich-Endliche, oder über das Schwanken zwischen Endlichem und Unendlichem nicht bestimmt hinauskommen, spricht die Dialektik selbst aus, indem sie bemerkt, dass wir im Schweben zwischen beiden Ideen (Gottes und der Welt) begriffen bleiben und weder eine Identität noch eine Differenz als nothwendig construiren können (s. oben). Sie spricht dasselbe aus in dem Satze: (S. 154) „Wir wissen nur um ein Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich.“ Hieraus aber folgt offenbar, dass wir von einem Sein Gottes als der gegensatzlosen absoluten Einheit gar nicht wissen, denn woher wohl könnten wir wissen, dass das vermeintliche Sein Gottes in uns und in den Dingen, worüber wir nicht hinauskommen, ein Sein Gottes ist? Es kann doch offenbar ein abgeleitetes offenbartes Sein Gottes nur dann gehen, wenn es ein Sein Gottes an sich, ein absolutes Subject giebt, von welchem diese Offenbarung ausgehen kann. Ist nun aber Gottes Sein an sich uns auch in den Ideen und an Gewissen nicht gegeben, so ist nicht einzusehen, wie wir dies höhere Sein in uns als göttliches, d. h. als ein solches erkennen könnten, welches von Gott an sich ausgeht.

Wir sehen, wie Schleiermacher in den öfter gehaltenen Vorlesungen über die Dialektik immer kräftiger und nachdrücklicher sich bemüht, die ursprüngliche absolute Einheit von derjenigen der Welt, welche die Denkgränze bildet, zu unterscheiden. Dass ihm dies nicht gelingen konnte, liegt in der oben bereits bezeichneten falschen Stellung des Problems des höchsten Wissens,

nämlich in dem Bestreben, das einwohnende Sein Gottes als Princip des Wissens des Realen Endlichen zu finden. Die Begründung des endlichen Seins und Wissens kann uns höchstens zum Begriff des Unendlich-Endlichen führen, niemals aber ohne Sprünge und Voraussetzungen zur absoluten Einheit. Hätte die Dialektik das philosophische Problem sich ganz objectiv und allgemein gestellt: das Wirkliche schlechthin oder die unbegrenzte Totalität des Objectiven zu denken, so hätte sie den Unterschied beider Ideen und die Nothwendigkeit des absoluten Seins an sich nachweisen können (vgl. meine Wissenschaft der Erk. S. 268 ff.) Schleiermacher aber glaubte die Idee der Gottheit, welche er in der objectiven Sphäre des Denkens nicht als eine reale erfassen zu können meinte, in der Sphäre der Subjectivität, in der innern geistigen Lebenseinheit des religiösen Selbstbewusstseins gefunden zu haben. Es entging ihm nicht, dass er auch hier über die Sphäre des Endlichen nicht ganz hinauskomme, aber er setzte nichts desto weniger diese Lebenseinheit als eine ursprüngliche, unvermittelte. Er bemerkte nicht, dass er durch diese Voraussetzung die Nothwendigkeit des speculativen Denkens durchbrach, einerseits nämlich dadurch, dass diese Voraussetzung selbst nicht als eine nothwendige nachgewiesen werden konnte, anderseits dadurch, dass die Einheit des menschlichen Selbstbewusstseins als eine unmittelbare gesetzt wird, da sie doch offenbar eine durch das Wissen und Wollen und die ganze Entwicklung des Subjects vermittelte ist. Schleiermacher aber wurde zu dieser Voraussetzung getrieben durch die Lebendigkeit seines religiösen Bewusstseins und das hiermit eng verknüpfte theologische Interesse, das religiöse Selbstbewusstsein als unabhängig von der alles auflösenden Reflexion aufzufassen; die speculative Nothwendigkeit, alle Geistesthätigkeiten des Menschen in und aus der freien vernünftigen Entwicklung des lebendigen Subjects zu begreifen, war von ihm noch nicht anerkannt.

Ist nun aber das höchste Wissen Gottes und der Welt nur ein formales, so dass die Idee Gottes nur den im Denken unbestimmten Ausgangspunkt des Wissens, die Idee der Welt nur den Zielpunkt enthält, zu welchem es hinstrebt, so haben wir hiermit nur wenig gewonnen für das speculative Denken des

Realen oder der endlichen Wirklichkeit, nämlich das Princip der relativen Differenz und Einheit aller Gegensätze. Hierin aber haben wir nur ein formales Princip, wodurch wir für das bestimmtere Denken der Kategorien des Realen nichts gewinnen. Die Dialektik untersucht nur das Wissen in Beziehung auf das Sein, nicht aber das Seiende oder Wirkliche selbst und bestimmt daher auch die Kategorien des letztern nur nach den Kategorien des Denkens. Sie vermag nicht eine Untersuchung anzustellen über die Realität der Erscheinung, den Begriff des Wesens u. s. w., denn das Reale fällt ihr mit dem Erscheinenden zusammen und hieran knüpft sich denn nothwendig der Satz, dass die über dem Realen, der Welt, vorausgesetzte absolute Einheit nicht dem Denken des Realen angehört. Hieraus folgt ferner, dass auch der Begriff des endlichen Wesens mit dem der Erscheinung zusammenfällt. Das Wesen nämlich ist, nach Schleiermacher nichts Anderes, als die Kraft, das Allgemeine, Sichgleichbleibende der Erscheinung. Der Gegensatz von Kraft und Erscheinung ist nur ein relativer, denn jede substantielle Kraft kann als Erscheinung und jede Erscheinung als Kraft betrachtet werden (Dial. S. 415, 510). Jede Kraft hat ihre verschiedenen Arten und Weisen zu sein und diese sind ihre Erscheinungen. Aber weil sie sich in bestimmten Thätigkeiten wiederholen, sind sie feste Formen des Seins und nur die Thatsachen sind es, die das Wechselnde aussagen. Diese aber liegen im Gebiet des Urtheils. Das dem Urtheil entsprechende Sein ist das Zusammensein der Dinge, vermöge dessen Jedes im Andern ist und sowohl in ihm hervorbringt, als von ihm leidet, also die Gegenseitigkeit von Ursache und Wirkung. — Diese Auffassung der höchsten endlichen Principien in den Begriffen der Kraft oder substantiellen Form und der Ursache erinnert an die Leibnitzische Philosophie, welche in ähnlicher Weise die Platonische Lehre von den Ideen als den feststehenden Formen des Seins mit der Aristotelischen Lehre vom Werden, von der Veränderung der Dinge zu verknüpfen strebte. Bei Schleiermacher fehlt allerdings der Begriff des einfachen Wesens (Monade); er will jedoch ebenfalls die lebendigen Kräfte als immateriell und die Form des substantiellen Seins als im Subject selbst begründet angesehen wissen, indem er den Gegensatz des Fürsichseins und

des Zusammenseins auf den von Form und Materie zurückführt (Dial. S. 138). Aber diese Begriffsbestimmung der höchsten Begriffe bleibt eine durchaus unbestimmte, da sie eines objectiven speculativen Princips entbehrt, denn die Deduction derselben aus den logischen Formen des Begriffs und Urtheils ist eine verfehlte. Wenn die Kraft wesentlich als productiver Grund der Erscheinungen gedacht wird, so entspricht diesem realen Verhältniss keineswegs jenes logische Verhältniss der höheren und niederen Begriffe, denn der höhere ist nicht Grund der niederen, die nur in und mit dem höheren gedacht werden. Was Schleiermacher zu diesem Parallelismus bestimmt hat, ist, dass nach der gewöhnlichen Auffassung dieser Kategorien der höhere Begriff, den niederen gegenüber, in einer unbestimmten Allgemeinheit gedacht wird und in ähnlicher Weise der Begriff der Kraft oder des Grundes dem der Erscheinungen gegenüber. Eben so wenig entspricht das reale Verhältniss von Ursache und Wirkung dem logischen des Subjects und Prädicats. Im letztern wird eine immanente Bestimmung des Subjects gedacht, im ersteren ein reales actuelles Bestimmtwerden des Einen durch das Andere. Diese beiderlei Begriffe aber der Kraft und Erscheinung, der Ursache und Wirkung, können schon darum für die Auffassung des Wirklichen nicht hinreichen, weil in denselben eigentlich nicht „Formen des Seins“ oder des Wirklichen, sondern nur allgemeine Formen des Bestimmtwerdens gedacht sind, formale Begriffe, welche eine bestimmte reale Bedeutung erst durch bestimmte Beziehung auf Gegenständliches erhalten. Wir fassen in dem Begriff einer Kraft die Erscheinungen oder Thätigkeiten nur in einer unbestimmten Allgemeinheit, in der Abstraction von den besondern Modificationen und Relationen auf. Daher ist das Ableiten aus blossen Kräften nichts als eine leere Tautologie. Niemals bringt eine Kraft als Allgemeines oder Inneres gedacht, eine bestimmte Mannigfaltigkeit von verschiedenen Erscheinungen hervor, denn wenn das als das Allgemeine Gedachte nicht eine abstracte Phantasie bleiben soll, so muss es als ein bestimmtes Objective, eine gewisse Sphäre der Erscheinungen umfassend, welche der der besondern Erscheinungen gegenübersteht, gedacht werden und da ist nun gar nicht denkbar, wie die Sphäre

einer bestimmten Objectivität eine andere Sphäre einer verschiedenen bestimmten Objectivität hervorbringen könnte. Es kommt vielmehr bei der Auffassung des Hervorgebrachtwerdens von verschiedenen Erscheinungen durchaus an auf das bestimmte Denken desjenigen, was die Erscheinungen hervorbringen soll, auf den Zusammenhang der Objectivität des Dings oder Wesens in sich selbst und den mit der Aussenwelt. Der letztere, das Zusammensein mit Anderem darf aus der speculativen Auffassung nicht ausgeschlossen werden, wie Schleiermacher es wenigstens beziehungsweise thut durch den bezeichneten Gegensatz des speculativen und des empirischen Wissens. Auch steht die Sphäre der substantiellen Kräfte in einem durchaus unbestimmten Verhältniss zur Sphäre der Ursachen. Wenn die Dialektik endlich den Gegensatz von Wesen oder Kraft und Erscheinung in letzter Instanz auf den von Form und Materie zurückführt, so gelangen wir mit diesem unbestimmten Gegensatz um keinen Schritt weiter.

Wir sehen also, dass Schleiermacher von seinem dialektischen Standpunkt, der die Beziehungen des Denkens zum Sein, nicht aber dieses selbst, das Wirkliche ins Auge fasst, nicht zu einer nähern Begriffsbestimmung der Kategorieen des Realen gelangte. Die Kategorieenlehre der Dialektik, die Ontologie ist ihre schwächste Seite. Was hier vorzugsweise in Betracht kommt, da Schleiermachers Speculation sich ganz auf dem Gebiete des Menschenlebens bewegt, ist, dass kein Princip vorhanden ist für die Auffassung der objectiven Einheit des Subjects, der Persönlichkeit, für die Begriffsbestimmung der verschiedenen Gattungen der Wesen und ihrer Thätigkeiten. Was die erstere betrifft, so unterscheidet zwar die Dialektik das Sein Gottes in uns und dasselbe in den Dingen; in dem letztern sei der transscendente Grund und die Totalität nur vermöge des Seins und Zusammenseins gesetzt; in dem erstern dagegen, d. h. in den Ideen und im Gewissen, welche als „uns eingebornes Sein Gottes unser eigentliches Wesen, die beharrliche Einheit in dem Fluctuirenden des Bewusstseins bilden“ (Dial. S. 155 ff.), ist der transscendente Grund für sich gesetzt, oder offenbart sich Gott selbst. Die hierdurch gesetzte Selbstständigkeit und Freiheit des einzelnen Menschen

aber erscheint doch wiederum als eine sehr geringe, wenn sich in der Ethik ergiebt, dass der einzelne Mensch nur in der Gemeinschaft, der Gattung sein Wesen hat, wenn in der Glaubenslehre (II, 46 ff.) gelehrt wird, dass es nur in Christus „ein eigentliches Sein Gottes“ giebt und er allein alles Sein Gottes in der Welt vermittelt. In welchem Zusammenhang nun aber diese verschiedenen Arten oder Entwicklungen des Seins Gottes theils unter sich, theils mit der unveränderlichen Einheit Gottes selbst stehen, hierüber giebt uns die höchste Wissenschaft keine Andeutungen. Ferner handelt es sich um die bestimmte Auffassung der Thätigkeiten im Verhältniss zum Subject, zum Wesen. Die Dialektik kann hierüber nichts Anderes aufstellen, als dass das Wesen, die Kraft in ihren Erscheinungen gemessen wird. (Entwurf der Sittenl. S. 30). Dagegen hebt die Glaubenslehre (II, 35) hervor, dass in der menschlichen Natur Christi die schlechthinige Urbildlichkeit und Vollkommenheit des innern Wesens in den Handlungen, welche auch durch andere Verhältnisse bestimmt würden, nur unvollkommen sich abspiegeln. Dies aber wird im Grunde von jeder Thätigkeit des Wesens gelten müssen. Das Wesen kann durch die Gesammtheit seiner Erscheinungen oder Thätigkeiten nicht gemessen werden: einestheils, weil in den letztern zugleich der Zusammenhang mit der Aussenwelt in mannigfaltigen Relationen zur Erscheinung kommt, anderestheils, weil das Wesen als eine objective beziehungsweise in sich selbst abgeschlossene lebendige Einheit gedacht werden muss, die Erscheinung und Thätigkeit aber als etwas Vereinzeltes, durch Relationen nach Aussen Beschränktes. Wir können daher nur theilweise und mittelbar das einzelne Wesen nach seinen Erscheinungen Thätigkeiten messen und die Totalität der vereinzelten veräusserlichten in sehr vielfachen Relationen verschlungenen Erscheinungen kann niemals gleich gesetzt werden der lebendigen organischen Einheit und Totalität des Wesens und deshalb kann auch diese durch jene niemals ganz dargestellt oder gemessen werden.

Die Speculation Schleiermachers umfasst nun das Wesen im entgegengesetzten Zusammensein der entgegengesetzten Thätigkeiten in doppelten positiven und relativen Gegensätzen; sie sucht in diesen den positiven Inhalt und Umfang des Gegebenen Realen

zu umspannen und bewahrt sich hierdurch vor den Einseitigkeiten einer von einzelnen Begriffen ausgehenden abstracten Reflexion. Durch kritische Zusammenfassung der Gegensätze weiss sie die entgegengesetzten Ansichten zu vermitteln, das Wahre in jeder anzuerkennen und zugleich ihre Einseitigkeiten aufzuheben. So konstruirt z. B. die Dialektik das Wissen aus der Einheit und Durchdringung der intellectuellen und der organischen Function und weiss hierdurch, wie sie selbst bemerkt (S. 97 ff.), die Einseitigkeiten des Idealismus und Realismus oder des Spiritualismus und Naturalismus zu vermeiden. Es liegt hierin ein grosser Fortschritt von der formalen speculativen Auffassung zur realen, welcher in der Darstellung der Ethik selbst näher zum Vorschein kommen wird. Dieser Fortschritt aber bleibt ein mangelhafter bei der bezeichneten Mangelhaftigkeit des Princips. Die Einheit der Gegensätze nämlich bleibt eine unbestimmte, weil sie nur durch das Ueberwiegen des einen oder des andern Gliedes des Gegensatzes bestimmt wird; es wird hierdurch nicht die bestimmte objective lebendige Einheit des Wesens gedacht und hieraus folgt denn, dass die speculative Auffassung der Entwicklung des Wesens und seiner Thätigkeiten und ihrer Gegensätze gänzlich fehlt.

Die Dialektik nämlich geht mit der neueren Philosophie überhaupt davon aus, dass alle Begriffs-Bestimmung des Realen nur durch Gegensätze geschehe und geschehen müsse. Diese Voraussetzung ist unrichtig, weil der Gegensatz nur eine allgemeine logische Form für die Prädikatbegriffe ist (vgl. meine Wissenschaft der Erkenntniss S. 97 ff.). Die realen relativen Gegensätze bezeichnen nur den Umfang, die äussersten Grenzen der Sphäre eines Prädikatbegriffs (Eigenschaft, Thätigkeit), so dass innerhalb dieser weiten Grenzen der Begriff einer nähern Bestimmung bedarf. Diese erhält er in jener Methode durch einen neuen Gegensatz, wodurch das Ueberwiegen des einen oder andern Gliedes im Zusammensein des Entgegengesetzten genauer bestimmt werden soll. Allein von diesem gilt dasselbe; er bestimmt den andern wiederum nur in dem weiten Umfang zwischen zwei Extremen; es ist ein unendliches Mehr oder Minder zwischen denselben denkbar, welches durch die Construction der Methode nicht genauer fixirt wird. Dazu kommt nun das Zweite, dass

die speculative Konstruction ursprünglich von Subjectivbegriffen ausgehen muss, vom Begriff der Welt nämlich und später vom Begriff des Menschen, die Subjectbegriffe aber durch die Form des Gegensatzes niemals vollständig bestimmt oder eingetheilt werden können, schon aus dem Grunde nicht, weil der Begriff einer Thätigkeit oder auch mehrerer Thätigkeiten niemals den Begriff des Subjects erschöpft. In Schleiermachers speculativer Konstruction bleibt daher der Begriff der einzelnen Geistesthätigkeiten im Verhältniss zu einander und zur Einheit des Subjects unbestimmt. Es wird dies zunächst an der Konstruction der Dialektik nachzuweisen sein.

Indem Schleiermacher das Wissen aus der Einheit der intellectuellen und der organischen Function konstruirt, verwirft er mit Recht die spiritualistische Ansicht von einer sogenannten reinen Vernunftthätigkeit, indem er zeigt, dass jeder Begriff Elemente der organischen Function oder der sinnlichen Erscheinung in sich schliesse. Nichtsdestoweniger fasst er selbst die intellectuelle Function als eine selbstständige neben der organischen auf. Er nimmt, wie er an der oben bereits angeführten Stelle S. 97 ff. bemerkt, seine Stellung zwischen dem Idealismus und dem Realismus, wovon der erstere die Selbstständigkeit der organischen, der andern die Selbstständigkeit der intellectuellen Function läugnet; er läugnet die Negation von beiden Seiten und nimmt die Position einer jeden gegen die Negation in Schutz und behauptet demnach: es giebt ein Wissen in der Selbstständigkeit der intellectuellen und ein solches in der Selbstständigkeit der organischen Function. Allein in dieser Vereinigung beider Ansichten ohne ein bestimmtes objectives Princip haben wir nur ein unbestimmtes *juste-milieu* zwischen beiden, welches zunächst in sich selbst widersprechend erscheint. Denn wie stimmt mit der behaupteten Unabhängigkeit der einen Function von der anderen zusammen der anderseits aufgestellte Satz (s. oben), dass keine derselben ein Wissen sei ohne die Thätigkeit der anderen? Wenn in der That, auch nach Schleiermacher, die eine Function immer nur mit der anderen zusammenwirkt, wie können wir da etwas wissen von der Unabhängigkeit der einen Function, abgesondert von der anderen? Wenn sogar in der einen Function

dasselbe soll enthalten sein können, wie in der anderen, so folgt hieraus das Wunderliche, dass im Unbestimmten, in der nicht bestimmten, bloss den Stoff des Wissens gewährenden organischen Function dasselbe enthalten sei, wie in der bestimmenden formgebenden intellectuellen Thätigkeit. Wie kann mit diesen zwei selbstständigen neben einander hergehenden Thätigkeiten die Einheit des Wissens bestehen? Wir erhalten nach dieser Theorie eigentlich ein doppeltes System von Begriffen, denn einerseits sollen alle Begriffe zeitlos in der Vernunft vorhanden sein und anderseits sollen zugleich die Begriffe sich erst auf Veranlassung der organischen Affectionen entwickeln und früher nicht vorhanden sein (S. 104). — Warum aber sollen die Begriffe erst entstehen, wenn sie bereits vorhanden sind? Entweder sie sind vorhanden oder sie entstehen erst: im ersteren Falle können sie wohl fortgebildet werden, aber nicht erst entstehen; im zweiten Falle können sie wohl in gewissen Elementen der Vorstellung, aber nicht als Begriffe verstanden sein. Diese beiden Functionen führen uns auf zwei Einheiten im Menschen zurück, auf die Lebenseinheit der organischen Function und auf die ursprünglich-geistige Einheit der intellectuellen, also auf eine ursprüngliche substantielle Form ausser der realen Lebenseinheit. Die erstere soll nur den Stoff des Wissens liefern, nur Grund der unbestimmten Mannigfaltigkeit sein, allein eine solche unbestimmte Lebensthätigkeit existirt nicht; vielmehr ist das Wahrnehmen, welches die Dialektik der organischen Function substituirt, nicht minder eine bestimmende und intellectuelle Thätigkeit, wie das Denken, denn nur die ursprüngliche Einheit des Subjects vermag vermittelst der organischen Functionen wahrzunehmen. Daher verhalten sich Wahrnehmen und Denken nicht als Gegensätze verschiedener Functionen zu einander, sondern als verschiedene Stufen und Richtungen der Entwicklung des Bewusstseins. Die Nothwendigkeit aber einer von der menschlichen Lebensthätigkeit getrennten ursprünglichen und unmittelbaren Geistesthätigkeit wird von Schleiermacher nur vorausgesetzt, nirgends nachgewiesen. Nehmen wir aber an, es sei wirklich eine selbstständige intellectuelle Thätigkeit im Wissen vorhanden, so ist nicht einzusehen, warum sie nicht auch selbstständig, ohne Mitwirken der

organischen, sollte denken können. Die Einheit und die Differenz der intellectuellen und der organischen Function bleibt eine gänzlich unbestimmte; sie sind wie Gott und Welt, nicht identisch und untrennbar von einander, d. h. ihr Verhältniss ist nur in negativer Form bestimmt; auf die Einheit und Totalität der menschlichen Natur und des Wissens wird nicht bestimmt zurückgegangen.

Auf der in sich selbst unbestimmten Einheit dieses Gegensatzes aber ruht die Konstruction der ganzen Dialektik und auch die der Ethik, denn die Selbstständigkeit und Identität des Idealen und Realen liegt eben so dem Wollen, wie dem Wissen zu Grunde; durch sie sind daher die Gegensätze der Ethik wie der Dialektik wesentlich bestimmt und zwar in der letzteren zunächst die einander entsprechenden Hauptgegensätze des Begriffs und des Urtheils, des speculativen und des empirischen Wissens. Der Begriff nämlich soll überwiegend Form der intellectuellen Function sein, weil er durch das Zusammenfassen aus der Vielheit in eine Einheit entstehe, allein diese Behauptung ist offenbar nur von den Subjectbegriffen abstrahirt, denn die Prädicatbegriffe entstehen durch Entgegensetzung, auf welcher nach Schleiermacher das Urtheil, der organischen Function entsprechend, ruhen soll, allein das Urtheil, der vollständige einzelne Erkenntnissact, geht auf gleiche Weise aus der Zusammenfassung und der Entgegensetzung, aus der intellectuellen und der organischen Function hervor. Begriff und Urtheil bilden keine Gegensätze, sondern sind nur als verschiedene Entwicklungsformen zu begreifen. Dasselbe gilt vom speculativen und vom empirischen Wissen, welche beide auf gleiche Weise es mit Begriffen und Urtheilen, nur auf verschiedenen Entwicklungsstufen zu thun haben.

Da nun in dieser relativen Einheit der Gegensätze eine bestimmte objective Einheit des Wesens nicht gedacht wird, so kann auch von einer speculativen Auffassung der Entwicklung des Wesens und seiner Thätigkeiten nicht die Rede sein. Daher umfasst die speculative Deduction nur die Gegensätze in dem vorhandenen Dasein der Erscheinungen; sie bestimmt gewissermassen den Ort der Thätigkeit in der Koexistenz des Verschiedenen, nimmt aber dabei nicht Rücksicht auf die Genesis, Ent-

wicklung der Thätigkeiten. Nur bei diesem Mangel wurde die unspeculative Annahme der ursprünglichen unmittelbaren Geistesthätigkeit des Gefühls, ferner eines zeitlos vorhandenen Begriffssystems u. dgl. möglich. In dieser Beschränkung auf das positive Dasein und in dem Zurückgehen auf einen vorausgesetzten geistigen Urgrund steht die Speculation Schleiermachers im schärfsten Gegensatze zur absoluten Philosophie Hegels, welche die Koexistenz des Daseienden, wie die Subjectivität nur auffasst in der dialektischen Entwicklung der einzelnen Begriffs-Momente. Jene findet das einzelne Dasein in der Totalität der Welt nur auf, ohne es zugleich in derselben zu begreifen; diese sucht das Einzelne als Begriffs-Moment der universellen Totalität des absoluten Processes zu bestimmen, ohne es in seinem bestimmten positiven Dasein und in seiner Subjectivität aufzufassen. Die Vorzüge und Mängel beider Methoden stehen sich direct einander gegenüber.

Die Dialektik Schleiermachers löst mit grossem Scharfsinn die beschränkte Aufgabe, die sie von der religiösen Grundvoraussetzung aus sich stellt; dass sie von diesem Standpunkt aus nicht zu einem abgeschlossenen objectiven System, nicht zu einer nähern Deduction der Kategorieen gelangen konnte, haben wir im Vorhergehenden näher nachgewiesen. Nichtsdestoweniger aber hat sie das Verdienst, im Gebiet der Erkenntnisslehre einen ähnlichen Fortschritt vollbracht zu haben, wie in der Sittenlehre, den Fortschritt nämlich von der formalen zur speculativ realen Betrachtungsweise, in der bezeichneten beschränkten Weise freilich, wie denn auch die absolute Philosophie diesen Fortschritt in einer entgegengesetzten beschränkten Weise vollzogen hat. Sie enthält auch im Einzelnen viele fruchtbare Beobachtungen und kritische Bemerkungen und lehrt uns überhaupt die philosophischen Probleme von einer Seite kennen, welche eine wahrhaft philosophische Erkenntnisslehre unserer Zeit nicht wird übersehen dürfen. Die Vorzüge und Mängel der speculativen Betrachtungsweise Schleiermachers werden wir anschaulicher nun kennen lernen in der Begründung und Darstellung der Ethik.

Dritter Abschnitt.

Der philosophische Standpunkt der Sittenlehre Schleiermachers.

Wir haben im Vorhergehenden zuerst Princip und Standpunkt der Sittenlehre Schleiermachers im Allgemeinen und im Verhältniss zu den bisherigen Systemen, hierauf die höchste Wissenschaft kennen gelernt, aus welcher die Sittenlehre dem Inhalt und der Form nach begründet wird. Wir haben jetzt diese Begründung selbst, wie sie der nach seinem Tode herausgegebene Entwurf bietet, ins Auge zu fassen. Auch hier lassen wir der Kritik eine Darstellung vorausgehen, worin wir das in seinen Schriften Zerstreute möglichst mit seinen eigenen Worten kurz zusammenfassen. Der Entwurf selbst bezeichnet diese Begründung als eine Ableitung des Begriffs des Sittlichen und der Sittenlehre.

1. Ableitung des Begriffs des Sittlichen und der Sittenlehre.

Diese Ableitung muss, der speculativen Methode gemäss, von dem Begriff der Welt und der in diesem gesetzten relativen Einheit und Differenz der Gegensätze ausgehen. Den höchsten Gegensatz findet die Sittenlehre in dem des dinglichen (gewussten) und des geistigen (wissenden) Seins, (identisch mit dem des Realen und Idealen in der Dialektik), welcher aller Wissensthätigkeit zu Grunde liegt. Da nach der allgemeinen Regel der Methode alles Sein des in sich selbst entgegengesetzten Ganzen nur bestimmt aufgefasst werden kann in einem doppelten positiven Gegensatz, indem jedes Glied mit dem relativen Uebergewicht des einen oder des andern Gliedes des Gegensatzes gedacht wird, so ist auch hier das Zusammensein des Dinglichen und Geistigen einerseits überwiegend als dingliches, gewusstes, d. h. als Natur zu denken, anderseits überwiegend als geistiges, wissendes, d. h. als Vernunft. Dieses Ineinander von Dinglichem und Geistigem ist im einzelnen für sich Setzbaren ausgedrückt

im Zusammensein und Gegensatze von Seele und Leib. Die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft in einem alles in sich schliessenden Organismus bildet den Begriff der Welt. In dieser Deduction ist die Vernunft nur als wissende abgeleitet. Es versteht sich aber nach der ganzen Ansicht von selbst, dass mit dem Wissen auch das Wollen gesetzt ist, welches übrigens in der Dialektik (S. 147 ff.) auch näher abgeleitet wird. Dort wird der bezeichnete Gegensatz genauer formulirt (S. 521): „das Sein, welches der Gesammtheit unserer Begriffe und Urtheile entspricht, d. h. die Identität der festen Formen uud der absoluten Gemeinschaftlichkeit derselben ist die Natur; das Sein, welches als wollend selbstthätig gesetzt ist und seine Gesammtheit (die Zweckbegriffe und die Handlungen) darstellt in der von dem denkenden Sein ausgehenden Wirkung auf das natürliche Sein, ist der Geist."

Mit dieser Deduction haben wir den Begriff des Gegenstandes der Sittenlehre ganz im Allgemeinen gewonnen, denn die letztere wird zunächst bestimmt als beschauliches oder speculatives Erkennen des Wesens der Vernunft (Entwurf S. 34). Ehe wir weiter gehen, haben wir eine oben bereits angedeutete Frage näher zu beantworten: was ist denn durch die speculative Deduction dieser abstracten Formel für den Begriff des Sittlichen gewonnen worden? Wenn Hartenstein (a. a. O. S. 116, 120) und mit ihm vielleicht mancher andere Leser in diesem höchsten Wissen nur eine leere Stelle gefunden hat und in dem bezeichneten Begriff der Vernunft „das leerste, was an die Stelle einer ethischen Idee zu setzen jemals der Versuch gemacht worden ist": so wird doch der Leser, der uns im Vorhergehenden gefolgt ist, Schleiermacher nicht zutrauen, dass er bei jener Formel etwas ganz Leeres gedacht habe; er wird wissen, dass mit der bezeichneten Bestimmung des Gegensatzes zwischen Vernunft und Natur als eines relativen, ein sehr bedeutungsvoller speculativer Gedanke, die wesentliche Einheit alles Wirklichen ausgesprochen ist. Da nämlich in der höchsten Einheit Gottes und der Welt Vernunft und Natur, als relative Gegensätze, von einander untrennbar, oder einander immanent sind, mit andern

Worten, da Gott als Grund der Natur und Weltordnung auch Grund des sittlichen Gesetzes ist, das letztere also zugleich „seinen Bestimmungsgrund hat in der Art und Weise des gesammten Seins“ (Dial. S. 527): so folgt hieraus negativ, dass das sittliche Handeln weder begründet sein kann durch den Willen Gottes für sich, noch durch die menschliche Vernunft und Freiheit für sich, weil es eine sogenannte reine Vernunft auch für das sittliche Wollen nicht giebt. Hieraus folgt ferner positiv, dass die sittliche Vernunft des Einzelwesens nicht zu trennen ist von seinem concreten Sein und Bestehen in der Natur, in der menschlichen Gattung und von seinem immanenten Verhältniss zur absoluten Einheit, und dass in letzterer Beziehung, wie wir aus dem vorhergehenden Abschnitt wissen, die Einheit und Wahrheit des sittlichen Wollens ihren Ausgangpunkt im religiösen Selbstbewusstsein hat. Aus der Relativität dieses Gegensatzes folgt ferner, dass, wie die Dialektik (S. 149) dies bezeichnet, Ethisches und Physisches auf doppelte Weise als Eine Reihe bildend angesehen werden müssen, oder dass der ethische Verlauf eine umgekehrte Fortsetzung des physischen ist. (Entwurf S. 87 ff.) Insofern nämlich das ursprüngliche Hineingebildetsein der Vernunft in die menschliche Natur als ein Theil in dem Evolutionsprocess der Natur, als ein höheres Hervorgebrachtwerden des Idealen im Realen durch das Reale könne angesehen werden, ruhe der sittliche Verlauf auf dem physischen und sei dessen umkehrende Fortsetzung: Umkehrung, weil im physischen Verlauf das Bewusstsein das letzte in der Entwicklung ist, im ethischen Verlauf der Vernunft aber das erste und weil diese letztere nur durch das Bewusstsein auf die Gestaltung wirke. Deshalb bezeichnet die Dialektik (a. a. O.) den Punkt, wo der Gegensatz im Menschen heraustrete, als einen Wendepunkt, von welchem allein aus das Sein unter der Form der Thätigkeit des Idealen auf das Reale könne angeschaut werden.

Aus der relativen Einheit und Differenz der Natur und des menschlichen Geistes oder der sittlichen Vernunft folgt nun auch, dass das Sittengesetz in der relativen Einheit und Differenz mit dem Naturgesetz aufgefasst werden müsse; dies ist es, was die

akademische Abhandlung über den Unterschied zwischen Naturgesetz und Sittengesetz genauer ausführt. Die Hauptgedanken derselben sind folgende. Der Unterschied zwischen beiderlei Gesetzen besteht nicht, wie er gewöhnlich gefasst wird, darin, dass das Naturgesetz etwas Wirkliches, das Sittengesetz etwas, was nur erfolgen *solle*, zum Gegenstand hat. Ein Gesetz, dem überhaupt nichts Wirkliches entspräche, welches nicht verwirklicht, erfüllt wird, wäre kein Gesetz. Das Sollen kann, da auf diesem Gebiete die menschliche Vernunft selbst als gesetzgebend betrachtet wird, nur die Allgemeinheit der sittlichen Bestimmung oder das Bewusstsein ausdrücken, dass mein Wille ein allgemeiner Act der menschlichen Vernunft ist, unter deren anmuthendem Ansehen alle Einzelnen stehen. Wenn jedoch ein Entschluss auf rein individuelle Weise entsteht, so kommt er nicht mit diesem Soll zum Bewusstsein. Das Sittengesetz muss demnach auch in dieser Beziehung tiefer, nämlich als Wirklichkeit der sittlichen Vernunft selbst gefasst werden, denn „es ist nur ein und derselbe transscendentale Act, wodurch die Vernunft praktisch wird, das heisst als Impuls besteht und wodurch es ein Sittengesetz giebt.“ — Wird dem Gesetz gemäss gewollt, so ist nothwendig auch in der erscheinenden sittlichen Handlung etwas, wodurch das Gesetz repräsentirt wird. Eben dieses aber ist ja ein Sein, es ist die innerste Bestimmtheit des Ich und aus unserm Gesichtspunkt weit mehr ein Sein, als die äussere That und was aus derselben hervorgeht; denn die bestimmende Kraft der Gesinnung ist das eigentliche und ursprüngliche sittliche Sein, wodurch allein jede erscheinende That an der Sittlichkeit Theil nimmt. — Die Seinsbestimmung ist also in beiden Gesetzen von derselben Art und der Unterschied derselben liegt in den Gegenständen, ist auf die Begriffe der Natur und Vernunft zurückzuführen; der Unterschied nämlich besteht darin, dass erst mit dem Eintreten der Begeistung das Einzelwesen ein freies wird und nur das begeistete Leben ein wollendes ist, also auch nur auf diesem Gebiete das Sollen sich an den Willen richtet. In ähnlicher Weise wird der relative Gegensatz beider Gesetze in der Dialektik angedeutet (S. 522). Das Gesetz sei ein Ausdruck der

Totalität; diese aber sei im Sittengesetz eine andere, als im Naturgesetz, nämlich die Gesammtheit der Denkenden oder das Wesen des Geistes selbst als des thätigen, das Sein bestimmenden; von diesem also erscheine im Sittengesetz das Subject abhängig, im Naturgesetz aber der Gegenstand abhängig vom Sein. Das Sittengesetz also, welches sich aus dem Wesen des Geistes oder des Ich, der Persönlichkeit als freie Gesinnung derselben bestimmt, enthält „die Forderung der Gewalt des individuellen Seins über das elementarische und allgemeine, als des höheren über das niedere“ oder „die sittliche Vernunft als aneignend und bildend und sich so in einer eigenen und in sich abgeschlossenen Schöpfung offenbarend.“ Fassen wir das Sittengesetz in der letzteren objectiven Beziehung auf als Wirklichwerden des höheren intellectuellen Princips, so erscheint dasselbe in der Identität mit dem Naturgesetz, ja als höchstes individuelles Naturgesetz selbst. Wie mit der Vegetation ein neues Princip, das der specifischen Belebung, in das elementarische Leben der Erde hineintritt und sich den chemischen Process und die mechanischen Gestaltungen in bestimmten Gesetzen unterordnet, dann mit der Animalisation wieder ein neues, das der specifischen Beseelung, welches den vegetativen Process und das allgemeine Leben in einer Mannignigfaltigkeit von gesetzmässigen Formen und Abstufungen beherrscht: so tritt mit dem intellectuellen Process abermals ein neues Princip in das Leben der Erde und eignet sich in der Einen Menschengattung die früheren Lebensformen gesetzmässig an. In dieser Weise betrachtet entwickelt sich das Sittengesetz in fortschreitender Steigerung als das höchste individuelle Naturgesetz aus den niederen.

Es ist zu bemerken, dass der Entwurf der Sittenlehre die in dieser Abhandlung freilich bloss angedeutete Deduction des subjectiven Moments der Sittlichkeit, der Gesinnung nämlich, in dem allgemeinen Theil gar nicht berührt und nur das objective Moment, die Beziehung auf die sittliche Aufgabe hervorhebt. Dieser Umstand hätte jedoch einen Kritiker der Sittenlehre Schleiermachers, Hartenstein (a. a. O. S. 123) nicht zu der Folgerung verleiten sollen, dass diese das Moment der Gesinnung vernach-

lässige und das Sittliche nur im äussern Werke suche. Diese Behauptung wird durch die ganze Tugendlehre dieser Ethik widerlegt, welche ja im Wesentlichen nichts Anderes ist als die Lehre von der ethischen Gesinnung, welche auch hier als das innere untheilbare Wesen der Sittlichkeit betrachtet wird. (Entwurf S. 335 ff.).

Das durch die Deduction bezeichnete objective Moment der Sittlichkeit, welches bisher vernachlässigt worden war, entwickelt nun die Einleitung zum Entwurf genauer. Schleiermacher zeigt zunächst, dass dieses objective Moment, das positive Bilden, Hervorbringen, Bewirken wesentlich zum Begriff der sittlichen Handlung gehöre; denn, wie dies in der Einleitung zur ersten Abhandlung über das höchste Gut ausgeführt wird, „wenn die sittliche Handlung von einem Zweckbegriff ausgeht, so kann sie auch nur danach geschätzt werden, wie viel oder wenig jener Begriff durch sie seinen Gegenstand erhält. Will ich aber nichts bewirken, warum handle ich? Geschieht es auch nur, um mich Andern als einen solchen und so gesinnten zu zeigen: so will ich ja doch in diesen etwas bewirken.“ Der Entwurf nun führt aus, dass die handelnde sittliche Vernunft gedacht werden muss als eine von der Natur untrennbare, mit der Natur ursprünglich geeinigte, ferner, dass sie in ihrem Handeln auf die Natur eine Einheit von Vernunft und Natur hervorbringt, welche ohne dieses Handeln nicht wäre, dass aber das Naturwerden der Vernunft ein nie vollendetes ist (S. 46 ff.) und dass eine reine vollendete endliche Vernunft nicht existirt. Die Einigung von Vernunft und Natur, welche hervorgebracht wird, ist eine intensive und eine extensive. Die Sittenlehre soll also die Gesammtwirksamkeit der handelnden menschlichen Vernunft, wie sie in der intensiven und extensiven Einigung mit der Natur die Totalität der sittlichen Welt, eine neue Schöpfung hervorbringt, in ihrer Allgemeinheit und Totalität darstellen.

Fragen wir nach dem bestimmten Inhalt der sittlichen Aufgabe, welche durch den Begriff der Einigung der Natur mit der Vernunft bezeichnet ist, so erhalten wir hierüber in der allgemeinen Einleitung keinen Aufschluss; dieser Inhalt wird durch

weitere Deduktionen erst in der Lehre vom höchsten Gut entwickelt. Werfen wir vorläufig einen Blick auf die allgemeinen Formeln. Das sittlich Anzustrebende ist (S. 85) das absolute Ineinander von Vernunft und Natur, welches alle mit der menschlichen in lebendigem Zusammenhang stehende Natur umfasst. Es soll die gesammte Natur in dasselbe Ineinander mit der Vernunft aufgenommen werden, welches ursprünglich in der menschlichen vorausgesetzt ist und sich, handelnd in ihr, nur durch sie verwirklicht. Ist nun das sittliche Wirken der Vernunft in der Natur einerseits Gestaltung, Bilden eines Organismus aus der Masse, anderseits ein Einbilden und Sicherkennbarmachen, Symbolisiren der Vernunft in der Natur, so bestimmt sich dieses zu verwirklichende Ineinander als ein Organisirtsein und Symbolisirtsein der Natur für die Vernunft und zwar beides mit gleich bleibender und mit differentiirender Ausprägung; d. h. jene Einigung der Natur mit der Vernunft soll von der bildenden (organisirenden) und von der symbolisirenden (erkennenden) Thätigkeit in den allgemeinen und individuellen Formen beider zu einer umfassenden Totalität entwickelt werden. Nach diesen verschiedenen Richtungen der sittlichen Thätigkeit erscheint das höchste Gut (Abhandlung über das höchste Gut S. 17, 41) bald als das goldene Zeitalter, worin nach vollendeter Herrschaft des Menschen über die Natur die gestaltende Thätigkeit nur dem eigenthümlichen geistigen Sein in Kunst und Spiel dient; bald als der ewige Friede in der wohlvertheilten Herrschaft der Völker über die Erde und der freien Gemeinschaft politischer Vereine; ferner als die Vollständigkeit und Unveränderlichkeit des Wissens in der Gemeinschaft der Sprachen und endlich als das Himmelreich in der freien Gemeinschaft des tiefsten Selbstbewusstseins vermittelst geistiger Selbstdarstellung: jedes von diesen in seiner Besonderheit, dann die anderen in sich schliessend und das Ganze darstellend.“ Im Individuum stellt sich, die Vollendung des sittlichen Ziels dar als persönliche Vollkommenheit (Tugend), wie sie nur aus der durchgängigen sittlichen Wechselwirkung hervorgehen kann, als gänzliche Einheit der Natur mit der Intelligenz, in der wahren und höchsten Idee

der Glückseligkeit, wie sie in der aus jener Wechselwirkung hervorgehenden gänzlichen Befriedigung dieses mit der Intelligenz eins gewordenen Lebensgefühls hervortritt (333).

Wenden wir uns nun zum Begriff der Sittenlehre. Durch das Dargelegte ist der Begriff der Sittenlehre, seinem Inhalt nach, bestimmt. Die wissenschaftliche Form derselben ist die der Speculation, wie wir dieselbe im vorhergehenden Abschnitt kennen gelernt haben. Die Ethik steht als speculative Wissenschaft des Sittlichen gegenüber einerseits der speculativen Wissenschaft der Natur, anderseits der empirischen Wissenschaft des Sittlichen oder der Geschichtskunde und ist, da alle diese Gegensätze relativ sind, sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Gestalt durch beide Wissenschaften bedingt, schreitet nur mit denselben fort, wie dies (S. 38—44) genauer ausgeführt wird. Sie ist aber ihrem Begriff nach Wissenschaft des Wesens, des Allgemeinen, darf und kann also nicht Geschichtskunde werden (S. 67). Da das speculative und empirische im realen Wissen wesentlich ausser einander sind, so kann auch das besondere als Masse und Erscheinung nicht speculativ, d. h. als aus der Kraft und Gattung geworden nachgewiesen werden; so wenig als das allgemeine, die Kraft und Gattung, geschichtlich aufzuzeigen ist. Es giebt aber ausser der Sittenlehre und ausser der Geschichtskunde ein kritisches und ein technisches Verfahren, wodurch das speculative und das empirische auf einander bezogen werden. Das speculative Wissen hat, der oben construirten Stellung nach, nur die Begriffe der substantiellen Kräfte oder Formen zu deduziren, nicht das Zusammensein der Actionen im Besondern zu erforschen. So auch hat die speculative Ethik nur die substantiellen Formen der sittlichen Sphäre abzuleiten, und überlässt es den von ihr abhängigen kritischen (philosophischen) und technischen Wissenschaften, sowohl die Begriffe der geschichtlichen Erscheinungen im Allgemeinen festzustellen, als für das sittliche Handeln des Einzelnen in den verschiedenen sittlichen Sphären die Grundsätze zu entwickeln. Diese wissenschaftliche Stellung der speculativen Ethik zu den ihr untergeordneten philosophisch-ethischen

Wiesenschaften, welche letztere aus der Durchdringung von Speculation und Erfahrung hervorgehen, darf man nicht übersehen, wenn man die erstere beschuldigt, dass sie zu sehr beim Allgemeinen stehen bleibe.

Nach der Darlegung des Begriffs geht Schleiermacher zu der Gestaltung der Sittenlehre über, bei welcher ohne nähere Begründung die Dreitheilung der Begriffe der Güter, der Tugenden und der Pflichten zu Grunde gelegt wird. Jenes Einssein der Vernunft und Natur nämlich ist aufzufassen: 1) von seinem Ausgangspunkte aus, wie es der Natur als Kraft einwohnt, als naturbeherrschende Wirksamkeit der Vernunft in der menschlichen Natur als Persönlichkeit — in dem Begriff der Tugend; 2) in Beziehung auf seinen Endpunkt, die gesammte Einheit der Natur und Vernunft im Begriff des höchsten Gutes, welcher Begriff umfasst die Totalität alles ethisch für sich seienden, d. h. der mannigfaltigen relativ selbstständigen Einheiten, Organisationen von Vernunft und Natur — den Begriff der Güter; 3) in der Bewegung zwischen dem Anfangs- und Endpunkt, um das höchste Gut hervorzubringen; die Formel für diese, d. h. für den ethischen Gehalt der einzelnen Handlungen als zusammenstimmend zur Hervorbringung des höchsten Guts, ist im Begriff der Pflicht enthalten. In jedem dieser Gebiete ist die Ethik ein vollständiger Ausdruck der gesammten Einheit der Vernunft und Natur. Diese drei Begriffe setzen einander voraus, so dass mit der Totalität des einen die Totalität der beiden andern, mit der Totalität der Tugenden die Totalität aller Pflichten und Güter gegeben ist u. s. w. Anderseits aber ergänzen diese Begriffe einander, weil jeder etwas hervorzieht, was die andern in den Hintergrund stellen, so dass nur im Bezogenwerden aller auf einander die Betrachtung vollendet ist. (S. 81) Nur die Darstellung unter der Idee des höchsten Guts ist selbstständig, weil Produziren und Product in derselben identisch gesetzt ist und so der sittliche Process zur vollen Darstellung kommt; sie ist am meisten der Weltweisheit (Einheit von Speculation und Empirie) zugewandt, denn sowohl der Gegensatz von Vernunft und Natur als die Verschiedenheit in der Form des Wissens ist in ihr am meisten aufgehoben. Die Tugendlehre

nähert sich am meisten der Naturwissenschaft (Psychologie), da die Tugend im einzelnen Menschen gedacht wird und auf die ursprüngliche Einigung, auf ein vor dem Handeln gesetzes Bestimmtsein der Natur für die Vernunft hinweiset, so dass der Gegensatz mehr heraustritt. — Die Pflichtenlehre ist am meisten der Geschichte zugewendet, denn sie drückt die Handlungsweisen des einzelnen im Verhältniss zum Ganzen aus. In der Güterlehre geht die eigenthümliche Vollendung weniger ins einzelne, als in den anderen beiden und in diesen wird weniger das ganze Gebiet übersehen, als in jener.

Diese Gestaltung der Ethik sucht Schleiermacher dadurch zu rechtfertigen (78), dass diese dreierlei Entwickelungen, deren jede das Ganze enthält, auch in der Naturwissenschaft gefunden würden, demnach wohl im Wesen des beschaulichen Wissens liegen müssten — ein Parallelismus, der nicht sehr bestimmt hervortritt und worauf bei der selbst in unserer Zeit noch ganz unbestimmten Form der speculativen Naturwissenschaft kein Gewicht zu legen ist. Die eigentliche Begründung und Rechtfertigung ist die historisch-kritische, die wir bereits in der Kritik der Sittenlehre fanden, dass die Pflichtenlehre und die Tugendlehre, welche die neuere Ethik allein ausbildete, für sich genommen, keiner speculativen Behandlung fähig sind. Von der Güterlehre aber in seinem Sinne fand Schleiermacher nur unbedeutende Anfänge bei den Alten. Die Ausbildung der letzteren in der von ihm angelegten Form musste ihm als der einzige Weg erscheinen, um die Ethik zu einer realen Wissenschaft zu erheben, wie dies oben bereits angedeutet worden ist. Bezeichnet also die Güterlehre und der Begriff des Guts den eigenthümlichen Standpunkt der Sittenlehre Schleiermachers, so wird es nicht überflüssig sein, diesen im gemeinen Sprachgebrauch sehr vieldeutigen Begriff vor Missdeutungen zu bewahren, und zwar um so mehr, da Schleiermachers Bestimmung dieses Begriffs, nach der Anleitung des Platonischen Begriffs des höchsten Gutes, eine ungewöhnliche ist. Jene Unbestimmtheit und Vieldeutigkeit nämlich rührt davon her, dass wir in demselben einen Subjectbegriff haben, der aus einen Prädicatbegriff ein solcher geworden

ist, die Prädicatbegriffe aber überhaupt, als Subjectbegriffe gesetzt, unbestimmt werden. Der Prädicatbegriff gut bezeichnet in der Ethik die Position des Sittlichen ganz allgemein und formal; im gemeinen Leben aber wird derselbe noch viel weiter ausgedehnt auf alles Förderliche, Angenehme, Nützliche. Es versteht sich nun aber von selbst, dass der Sprachgebrauch der Wissenschaft nicht immer dem des gemeinen Lebens folgen kann. Auch hat die Beschränkung dieses Begriffs auf die sittliche Sphäre insoweit den Sprachgebrauch für sich, als auch dieser unter dem Guten im eigentlichen und engern Sinne das Höhere, Edle, Sittliche bezeichnet. Nichtsdesto weniger sucht Hartenstein (a. a. O. S. 123 ff.) aus diesem Begriff zu beweisen, dass Schleiermachers Ethik das Ethische im Werk und Erfolg der Handlung, nicht in der Gesinnung suche. Der Begriff des Guts nämlich, unter dem derselbe am liebsten die Formen menschlicher Thätigkeit auffasse, bezeichne das Object in seiner Beziehung auf den Willen, bezüglich das Resultat der Thätigkeit des Willens, insofern es als solches ihm seine Befriedigung gewährt oder der Gegenstand, in so fern er begehrt wird (S. 59) und eben dieses Ineinander der Sache und der Thätigkeit, allgemein der Natur und der Vernunft sei von Schleiermacher als der wahre Ausdruck des Ethischen von vorn herein aufgestellt worden. Wir müssen nach dem Vorhergehenden entschieden läugnen, dass Schleiermacher dieses ihm untergeschobene Ineinander unter dem Begriff des Guts habe denken können. Die eudämonistische Auffassung, die hierin liegen würde, wird von Schleiermacher selbst aufs entschiedenste widerlegt, sowohl im Entwurf, wie in der Kritik der Sittenlehre und steht auch seiner wirklichen Ansicht direct gegenüber. Schleiermacher bezieht den Begriff des Guts, wie aus dem Obigen hervorgeht, auf die ganze sittliche Thätigkeit und Vernunft des Menschen; das höchste Gut, wovon das einzelne Gut ein Bestandtheil ist, setzt die Ausübung aller Tugenden und Pflichten, also auch das Vorhandensein der sittlichen Gesinnung voraus, weshalb das sittliche Gut wesentlich als erzeugend bezeichnet wird. Die Kritik der Sittenlehre hebt dies bereits auf das Bestimmteste hervor (S. 175): „das Wesentliche dieses Begriffs ist

nichts anderes als der Begriff des Werkes und der Darstellung, welche aus der Gesinnung hervorgegangen, auch wieder die Gesinnung erweckt, indem sie sie verkündigt, und welche sittlich hervorgebracht auch wieder die Kraft hat, in einer andern Reihe sittlicher Thätigkeit mitzuwirken u. s. w. Daher ist ferner das sittliche Gut Gemeingut, d. h. es ist zu beziehen auf die Gesammtthätigkeit der Menschen, so dass nicht nach dem höchsten Gut des Einzelnen gefragt werden darf. (vgl. Abhandlung über das höchste Gut S. 12) Die oben bezeichnete Folgerung Hartensteins zeigt sich demnach als ganz unhaltbar, da sie ganz auf der Unterschiebung subjectiver eigener Ansichten beruht. Zur fernern Erläuterung dieses Begriffs mag es dienen, wenn wir noch ein anderes offenbares Missverständniss, ja ein falsches Citat dieses Kritikers anführen. Zugleich aber mag das Angeführte ein Beispiel der handgreiflich irrthümlichen Auffassung und Behandlungsweise fremder philosophischer Ansichten darbieten, wie sie bei einer Schule, die sich sonst der exacten Methode zu rühmen pflegt, nicht gar zu selten vorkommen. Schleiermacher nämlich bemerkt (Sittenl. S. 54 a): „Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist, also im Aufgehen der Gegensätze. Hieraus folgert nun Hartenstein (a. a. O. S. 122): Wenn Gut alles bestimmte Sein ist (alles Einzelne aber ist bestimmtes Sein), so giebt es überhaupt nichts als Gutes!“ Was soll man zu dieser Kritik sagen, welche einen Begriff nicht einmal in seinem unmittelbaren Zusammenhang auffasst! da doch nach Schleiermacher, ausdrücklich nur dasjenige bestimmte Sein ein Gut ist, welches ein Abbild des Seins schlechthin ist, d. h. wie dies S. 72 ausdrücklich gesagt ist, „worin das Ineinander von Natur und Vernunft selbstständig (existirend) gesetzt ist, inwiefern es sich ähnlich dem Ganzen auf organische Weise verhält“, jedoch beziehungsweise, denn jedes einzelne Gut ist durch die Totalität der Güter bedingt. Wie kann demnach dieser Begriff auf alles Einzelne angewendet werden? Erhält etwa alles Einzelne auf organische Weise sich selbst? — Offenbar falsch citirt Hartenstein, um Schleiermacher zu belehren, dass man nicht irgend ein Aeusseres schon an sich für

ein sittliches Gut halten dürfe, (a. a. O. S. 353): nach Schleiermacher sei „die Familie als physische Vorbedingung, auf welcher der erste Anfang der Lösung der ganzen sittlichen Aufgabe beruhe, auch schon das erste vollständige und für sich bestehende Gut.“ Das wäre freilich im Sinne Schleiermachers absurd! Vielmehr lehrt derselbe an der hier bezeichneten Stelle (Vermischte Schriften II 462, 463) etwas ganz Anderes: „die physische Vorbedingung ist die, dass die Geschlechter zusammen bestehen; die Familie aber, (welche nach Schleiermacher in der Ehe durch sittliche Personen, nicht bloss durch physische Wesen gebildet wird) sei „ein selbstständiger Ort für die Wirksamkeit der Vernunft, der Ort nämlich nicht nur der Erneuerung jenes ursprünglichen Acts des Eintretens der Vernunft in das irdische Leben, welcher sich durch Erzeugung und Geburt wiederholt und also der Tradition des Lebens selbst, sondern auch des von der früheren Generation schon sittlich Bewirkten und Gewonnenen — das erste, wahrhaft organische sittliche Element“ (vgl. Entwurf S. 168, 170). Der Begriff der Familie vereinigt also die beiden oben bezeichneten wesentlichen Merkmale des Begriffs des Gutes, dass es sittlich erzeugend ist und Gemeingut.

Der Entwurf der Sittenlehre geht nun, nach der oben bezeichneten Exposition der Gestalt der Ethik, ohne Weiteres zur Güterlehre über. Wir vermissen hier einerseits eine speculative Entwicklung jener allgemeinen ethischen Grundbegriffe überhaupt, der Begriffe der Freiheit, des Gewissens, des Guten und Bösen, anderseits eine nähere Entwicklung des Verhältnisses jener drei Theile der Ethik zu einander oder einen allgemeinen formalen, diese drei Formen begründenden Theil, wie denn auch die Kritik der Sittenlehre eine Vereinigung jener drei Begriffe in einen allgemeinen Theil forderte (S. 319). Denn offenbar könne diese Vereinigung nicht bestehen in dem blossen Zusammenstellen jener drei Behandlungen der Ethik; vielmehr liege das Wesen dieser Vereinigung in der Reduction jener verschiedener Gestalten des Sittlichen vom Ganzen auf das einzelne und vom Ganzen aufs Ganze. So dass Alles ankomme auf die Reduction der Formeln, wodurch das Gesetz bezeichnet wird,

oder der Weise, auf die des höchsten Gutes. Hiernach entstehe jeder Ethik ein formaler Theil, welcher alle jene Formeln enthalte und ihre Uebereinstimmung darthue. Zu der Ausführung eines solchen allgemeinen Theils ist Schleiermacher leider nicht gekommen. Allerdings enhält die Güterlehre einen einleitenden Abschnitt, worin die Begriffe der verschiedenen sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse im Allgemeinen erörtert werden, der folglich einem solchen allgemeinen Theil einzuverleiben gewesen wäre; auch finden sich hier und dort Rückbeziehungen von einen Theil der Ethik auf den andern. Allein es fehlt die geforderte Reduction der Formeln überhaupt, aus keinem andern Grunde natürlich, als dem oben bezeichneten, weil überhaupt eine objective höchste Wissenschaft von Schleiermacher nicht ausgeführt wurde.

2. Kritik des Begriffs des Sittlichen und der Sittenlehre.

Das Verhältniss des hier genauer dargelegten Standpunkts der Monologen und der Kritik der Sittenlehre zu den früheren Systemen ist im ersten Theil hinreichend erörtert worden; wir haben jetzt zu untersuchen, ob die gegebene Darstellung der speculativen Aufgabe, den Begriff des Sittlichen zu erfassen, genügt. Wir unterscheiden dabei die beiden untrennbaren Momente des Begriffs, das subjective der sittlichen Gesinnung oder des sittlichen Wollens, und das objective Moment der sittlichen Aufgabe, worauf das Wollen gerichtet sein soll. Zuletzt wenden wir unsere Aufmerksamkeit auf die wissenschaftliche Form und Gestalt der Sittenlehre.

a) Begriff der sittlichen Gesinnung.

Die speculative Deduction beschränkt sich auf den Begriff der wissenden und wollenden mit der Natur geeinigten und sich durchdringenden menschlichen Vernunft. Hierdurch aber ist offenbar die menschliche Vernunft noch nicht als eine sittliche bestimmt, denn nicht in allem Wissen und Wollen ist der Mensch ein sittlicher; es gehört dazu das Wollen des Guten, die sittliche

Gesinnung. Auch Schleiermacher bezeichnet diese als das Wesen der erscheinenden Handlung und als die innerste Bestimmtheit des Ich, ohne dieselbe näher zu deduciren und ihren Begriff zu bestimmen. Allerdings fehlte es in der höchsten Wissenschaft nicht an einzelnen Andeutungen für diese Deduction. Ist im religiösen Selbstbewusstsein die wahrhafte Einheit und der eigentliche Ausgangspunkt des Wissens und des sittlichen Wollens gegeben, so haben wir hierin die eigentliche Wurzel der sittlichen Gesinnung. Hiermit in Uebereinstimmung wird denn auch am Schluss der Tugendlehre das Erwachen der Sittlichkeit und die Entwicklung zu einer höheren sittlichen Stufe auf die göttliche Gnade und die Erleuchtung des heiligen Geistes zurückgeführt und die christliche Sittenlehre deducirt das sittliche Handeln aus dem christlich-religiösen Selbtsbewusstsein. Soll nun aber, nach dem bekannten bereits angeführten Ausspruch, alles sittliche Handeln mit Religion, keines aus Religion geschehen; ist, nach der Dialektik, das Sittengetetz in der Art und Weise des gesammten Seins begründet, so bedürfen wir ausser oder mit dem religiösen, auch eines weltlichen Princips des sittlichen Wollens. Ein solches ist theilweise angedeutet in der Dialektik (S. 523) in der Bemerkung, dass die als Sollen gedachten Zweckbegriffe ihren Impuls haben in dem uns einwohnenden Gesammtbewusstsein oder Gattungsbewusstsein, insofern hierdurch die allgemeine Zustimmung und der Ueberzeugungszustand des sittlichen Wollens begründet ist. Hiermit ist indess nur das eine Moment der Gesinnung bezeichnet; das andere, die Liebe als Trieb, gerichtet auf Darstellung und Gemeinschaft, wird das reale Princip alles sittlichen Handelns genannt (Entwurf S. 380), jedoch ohne nähere Deduction. Schleiermacher führt die Gesinnung überhaupt als Ausdruck des Sittengesetzes auf das Wirklichwerden der Vernunft als Impuls zurück, das Eintreten der Vernunft aber auf die Evolution eines neuen Princips. Wir wissen aus dem vorhergehenden Abschnitt, dass Schleiermacher diese verschiedenen Evolutionen als ein verschiedenes Sein Gottes im Endlichen bezeichnet, ohne über deren Zusammenhang etwas Näheres zu lehren. Es ist also in letzter Instanz ein substantielles Sein und eine Offen-

barung Gottes im Menschen der eigentliche Grund der sittlichen Gesinnung.

Offenbar ist durch diese Andeutungen dem speculativen Bedürfniss einer genauern Bestimmung des Begriffs der sittlichen Vernunft, von Seiten der Gesinnung, nicht Genüge geschehen. Dass Schleiermacher das Soll des Sittengesetzes und hiermit auch die Gesinnung des sittlichen Wollens auf die Wirklichkeit der vernünftigen Natur des Menschen zurückführt, dagegen ist an sich nichts einzuwenden, aber mit der Beziehung auf die Wirklichkeit ist das Soll des Sittengesetzes noch nicht begründet, denn in dem Begriff des sittlichen Sollens ist ausser dem Begriff des wirklichen vernünftigen Wesens zugleich der Begriff einer freien und nothwendigen künftigen Verwirklichung, der sittlichen That, gesetzt. Woher das freie Wollen dieser höhern heiligen Nothwendigkeit der Pflicht? Aus dem Wesen der sittlichen Vernunft, insofern diese wesentlich eine wissende und wollende ist, konnte Schleiermacher dieselbe unmöglich ableiten, da Wissen und Wollen als solche noch nicht einmal sittliche Thätigkeiten sind und da das eine Element der Gesinnung, die Liebe, durch das Wissen allein nicht bestimmt sein kann. Es fehlt also sowohl die nähere Begriffs- oder Inhaltsbestimmung als die Deduction des Begriffs und der Grund dieses Mangels ist nicht schwer zu finden. Ist nämlich die sittliche Gesinnung Ausdruck der Persönlichkeit selbst, so musste auch auf den Begriff derselben zurückgegangen werden. Schleiermacher aber bezeichnet dieselbe nur in dem unbestimmten Begriff der mit der Natur geeinigten Vernunft, einer unbestimmten Vereinigung von entgegengesetzten Thätigkeiten. Wollte man sich auch gefallen lassen, die Gesinnung überhaupt als Einigung der Vernunft oder des geistigen Seins mit der Natur oder der lebendigen Einheit des Organismus zu denken, so bedurfte doch der Begriff dieser Einigung und am meisten, wenn sie eine sittliche Gesinnung sein soll, einer genaueren Bestimmung. Denn die Gesinnung überhaupt ist ja nicht bloss Ausdruck der in der Persönlichkeit bereits vorhandenen Lebens- und Geistesthätigkeiten, sondern zugleich freie Selbstbestimmung der Persönlichkeit und die sittliche Gesinnung ist wesentlich ein Act freier

Erhebung zum Höheren. Diese letztere Seite des Begriffs genauer ins Auge zu fassen, fand Schleiermacher von seinem speculativen Standpunkt aus keine Nothwendigkeit. Beruht nämlich die Sittlichkeit auf einem besondern Sein Gottes in uns, so liegt in diesem der nothwendige substantielle gewissermassen natürliche Grund der sittlichen Erhebung; die freie Selbstthätigkeit ist nur die äussere Erscheinung dieses innerlich Vorhandenen, dieser göttlichen Erleuchtung. Daher betrachtet Schleiermacher die sittliche Gesinnung (Entwurf S. 342 ff.) als „unwandelbar; — ihr Uebergehen zu einer höhern Potenz ist nicht ein allmählig wachsendes, sondern ein auf einmal daseiendes, ein absoluter Act der Freiheit," mit andern Worten: sie ist dem Gesetz aller Geistesthätigkeiten, dem Gesetz freier allmähliger Entwicklung entrückt.

Von diesem Standpunkt aus, den wir in seiner Allgemeinheit im vorhergehenden Abschnitt kennen lernten, konnten auch die anderen allgemeinen speculativen Begriffe, die der Freiheit, der Liebe, des Gewissens, des Guten und Bösen, welche mit dem der Gesinnung so eng zusammenhängen, nicht genauer entwickelt werden. Schon die Kritik der Sittenlehre lehnt es ab, auf den Begriff der Freiheit einzugehen, weil von der Bejahung oder Verneinung dieses Begriffs nicht abhängig sei der Unterschied des Guten und Bösen und die Beurtheilung der menschlichen Natur nach dem Ideal. (S. 8). Dieser Grund ist aber offenbar nicht hinreichend, denn geben wir auch zu, dass bei der deterministischen Ansicht eine ethische Beurtheilung nicht ausgeschlossen sei, so ist doch nicht zu läugnen, dass die Begriffe der Zurechnung, der Schuld, des Guten und Bösen konsequenter Weise nur unter Voraussetzung der Freiheit Bedeutung haben können. Der Entwurf der Sittenlehre schliesst diesen Begriff mit seinem Gegensatz aus, weil die Beurtheilung hiernach in das empirisch-geschichtliche Gebiet falle. In der speculativen Sittenlehre, die bloss das Allgemeine der sittlichen Ideen auffasst, werde das Handeln nur als ein freies betrachtet, sei die Freiheit konstitutiv. Schleiermacher ist nun auch, wie schon Martensen (Grundriss der Moralphilosophie S. 16) richtig bemerkte, „so weit entfernt,

die Geltung des Freiheitsbegriffs zu läugnen, dass er vielmehr die Verwirklichung der Freiheit in allen menschlichen Individuen als den Endzweck der Geschichte betrachtet.“ Wie wahr dies ist, wie sehr Schleiermachers ethische Betrachtung im Einzelnen darauf gerichtet ist, die reale Freiheit des sittlichen Subjects anzuerkennen und durch Grundsätze deren Entwicklung zu leiten, das zeigt sich auf anschaulichste in der Pädagogik und in der christlichen Sittenlehre. Hiervon aber ist zu unterscheiden seine speculative Betrachtung der menschlichen Natur. In dieser tritt, wie wir schon im vorhergehenden Abschnitt bemerkten, der konstitutive Begriff der Freiheit und der freien Entwicklung zurück gegen den Begriff der substantiellen Form oder der ursprünglichen einfachen Kraft. Die Freiheit ist ihm daher nichts anderes, als das Ding selbst, die Einheit der Kraft, die „Aussichselbstentwicklung (Dial. S. 132, 420). Mit ihr ist die Ursprünglichkeit des Begriffssystems gesetzt (S. 172). In dieser Weise aufgefasst ist der Begriff der Freiheit keineswegs konstitutiv in der Sittenlehre; er schliesst nur das Bestimmtwerden durch Anderes aus, ist nur negativ, nicht positiv bestimmt. In dem Begriff der Aussichselbstentwicklung, die wir ja auch dem organischen Wesen nicht absprechen können, liegt noch nicht die Freiheit der menschlichen Natur, sich zum Höheren durch Selbstthätigkeit zu erheben, durch freies Thun sich selbst zu einem höheren Wesen zu bilden, denn jene Aussichselbstentwicklung wird nicht frei, sondern nothwendig bestimmt durch den immanenten Keim des Wesens. Es giebt jedoch kein ähnliches ursprüngliches substantielles Sein des Sittlichen, weil alles Sein desselben nur aus der freien That und Entwicklung der Persönlichkeit begriffen werden kann. Schleiermacher läugnet diese höhere reale Freiheit nicht, allein er betrachtet nicht dieselbe als konstituirend die menschliche Natur, die letztere also nicht in ihrer Genesis und fortschreitenden Entwicklung, sondern das Wesen der Gesinnung steht als unbestimmte göttliche substantielle Kraft der erscheinenden sittlichen Handlung und der Welt gegenüber.

In dieser speculativen Stellung der Begriffe liegt es, dass der Begriff der Gesinnung nicht genauer bestimmt und nicht deducirt werden konnte. Das substantielle Sein Gottes, welches

in letzter Instanz der Gesinnung zu Grunde liegt, ist ein „unwandelbares", unbestimmbares. Kann nun für die Persönlichkeit oder die sittliche Vernunft kein anderer wesentlicher Inhalt angegeben werden, als die erkennende Vernunft, da selbst das Wollen als denkendes Sein und vorbildliches Denken aufgefasst wird, so kann die Gesinnung, „die innigste Bestimmtheit des Ich" oder der Persönlichkeit, in keinem bestimmten realen Inhalt, nicht in der Entwicklung gedacht werden, sondern wird als Eins gesetzt mit dem unwandelbaren religiösen Gottesbewusstsein. Wir sehen hier den Dualismus des Göttlichen oder rein Geistigen und Natürlichen, den Schleiermachers speculative Betrachtung aufzuheben strebt, wieder hervortreten, in Widerspruch freilich mit anderweitigen Grundsätzen. Denn wenn nach Schleiermacher das Sittengesetz in der Art und Weise des gesammten Seins begründet ist, so muss dasselbe gelten von der Gesinnung, welche er selbst als den entsprechenden Ausdruck des Sittengesetzes bezeichnet. Wenn ferner die Gesinnung als das Wesen der erscheinenden sittlichen Handlung zu Grunde liegt, so muss sie in dieser auch in einer bestimmten Gestalt und Entwicklung in die Erscheinung treten und das kann sie nicht als Unwandelbares, auf einmal daseiender absoluter Act; soll die Gesinnung, wie es ja wirklich der Fall ist, die sittlichen Handlungen in ihrer allmähligen Entwicklung bestimmen, so muss sie selbst den Gesetzen der freien geistigen Entwicklung unterworfen sein, denen überhaupt keine geistige Thätigkeit entrückt sein kann. Ist endlich, nach Schleiermacher, alles sittliche Sein eine Einigung von Natur und Vernunft, so muss auch in der Gesinnung, insofern sie ein Lebensact der Persönlichkeit ist, das Moment der Lebendigkeit und der Geistigkeit ungetrennt sein.

Der Dualismus des idealen und realen Moments in der sittlichen Vernunft, den wir hier finden, entspricht ganz dem oben in der Dialektik gefundenen, des idealen und realen Moments im Wissen, dem Dualismus der intellectuellen und der organischen Function. Wie dort im Grunde ein zwiefaches Wissen zum Vorschein kommt, ein rein intellectuelles in der Ursprünglichkeit des Begriffssystems und ein organisches, von den Einwirkungen der Dinge abhängiges in der Wahrnehmung: so hier eine zwiefache

sittliche Function, die vom Realen, von der Natur her abstammende ursprüngliche Einheit von Natur und Vernunft im lebendigen Organismus und das vom Idealen, von Gott bestimmte Erwachen der sittlichen Gesinnung. Er sucht auch hier diesen Dualismus dadurch zu überwinden, dass er die beiden selbstständigen Momente in eine untrennbare Beziehung zu einander stellt, und demnach eine reine sittliche Vernunft nicht anerkennt und alles sittliche Einswerden von Natur und Vernunft auf die ursprüngliche Einigung derselben im lebendigen Organismus (Entwurf S. 48, 49) zurückgeführt wissen will. Es fragt sich aber, ob diese Forderung nicht einen Widerspruch in sich schliesst. Die menschliche Persönlichkeit ist nur Ein Wesen. Entweder sie ist wesentlich ein Sein Gottes im Endlichen und in diesem Falle kann nicht alle Sittlichkeit auf jene ursprüngliche Lebenseinheit zurückgeführt werden, oder sie ist wesentlich eine freie lebendige Einheit von Natur und Vernunft und dann muss alle Sittlichkeit betrachtet werden als aus der freien Selbstthätigkeit und Entwicklung dieser ursprünglichen Lebenseinheit hervorgehend und es kann nicht in der sittlichen Gesinnung oder im religiösen Selbstbewusstsein eine neue zweite ursprüngliche Lebenseinheit eintreten.

Es fehlt also auch hier die Einheit des objectiven speculativen Princips, wodurch das subjective und objective Moment im Begriff der Sittlichkeit bestimmt auf einander bezogen und durch einander hätten bestimmt werden können. Die Gesinnung ist nur zu begreifen als der untheilbare Selbstbestimmungsact der Persönlichkeit in der Totalität ihres geistigen lebendigen Seins, ihrer Entwicklungen. Sie tritt zunächst hervor im persönlichen Selbstgefühl und zwar die sittliche Gesinnung als freie Erhöhung und Erweiterung desselben. Das persönliche Wesen aber existirt nur in der lebendigen Gemeinschaft mit der Natur, mit den Menschen und später im religiösen Verhältniss zum unendlichen Wesen. Hierdurch ist daher die freie Entwicklung und Erhöhung des menschlichen Wesens bedingt, und zwar vorzugsweise durch die Einigung des Menschen mit dem Menschen, welche als Erhöhung des persönlichen Selbstgefühls in der Liebe hervortritt. Diese muss deshalb als das universelle schöpferische Grundprincip der sittlichen Gesinnung betrachtet werden. Die Liebe ist selbst er-

höhtes erweitertes persönliches Leben und eben deshalb auch das ursprüngliche persönliche Lebensprincip des sittlichen Handelns. Sie wird durch das Wissen vermittelt, aber nicht innerlich bestimmt; vielmehr bestimmt sie selbst die Richtung des Wissens und bildet dasselbe zur Weisheit, d. h. zum Wissen des der sittlichen Gesinnung Entsprechenden. Alle Erhöhung des Selbst und Selbstgefühls, welche durch die Beherrschung der Natur und Aussenwelt vermittelt ist, das Selbstgefühl des Besitzes, der Macht, der Ehre, erhebt uns nicht in gleicher Weise über uns selbst, wie die Liebe und entartet ohne dieselbe leicht zu einem egoistischen Erstarren in ihren Gegenständen, ist aber ihrerseits als natürliche Basis für die Entwicklung der Persönlichkeit nothwendig. Die religiöse Gesinnung, d. h. die freie selbstbewusste Hingebung des Selbst an das absolute Wesen und die in und mit ihm gesetzte Weltordnung, diese Liebe Gottes ist mit dem sittlichen Princip der Liebe aufs innigste verbunden. Durch beide zusammengenommen mit dem ihnen entsprechenden Erkennen lebt der Mensch in einem sittlichen Reich absoluter Zwecke. Hierin also ist das Sittengesetz, die Gesinnung, die heilige Nothwendigkeit der Pflicht begründet. Der Mensch legt sich dieselbe auf, weil er im sittlichen Thun sein eignes wahres Wesen und Leben, das der Menschheit, verwirklicht. Mit dem Selbstgefühl der Liebe, welches ihn in seinem Verhältniss zu den Einzelnen im sittlichen Handeln erfüllt, verknüpft sich in der Anschauung der höheren Weltordnung, welche unendlich über die Subjectivität erhaben ist, nach der einen Seite hin das Gefühl der Ehrfurcht und Demuth, nach der andern das Gefühl der Freiheit und Glückseligkeit, insofern er in seiner Gesinnung sich mit ihr Eins fühlt. Dazu aber bedarf es eines Acts freier Erhebung zu diesem Höheren, weil die freie persönliche Selbstthätigkeit sich auch leicht dem bloss natürlichen Lebensgefühl der Lust, der Leidenschaft, der Selbstsucht hingiebt und hierdurch aus jener höhern Lebenseinheit der sittlichen Welt heraustritt. Dieses Heraustreten, womit ein gewisses Selbstversinken in der natürlichen Selbstsucht, also eine Vernichtung des höhern persönlichen Selbst gesetzt ist, erscheint deshalb für das menschliche Selbstbewusstsein oder Gewissen als das Unsittliche, Böse, oder als Sünde, jener höhern göttlichen Weltordnung gegenüber.

Ist also die sittliche Gesinnung nichts anderes als das freie nach und nach entwickelte untheilbare geistige Leben der menschlichen Persönlichkeit, welches eben als solches alles Thun und Denken des Menschen zu durchdringen und die entsprechenden sittlichen Handlungen hervorzubringen vermag: so kann das objective Moment im Begriff der Sittlichkeit, die sittliche Aufgabe keine andere sein, als dieses höchste Sein und Leben der Persönlichkeit in sich und Allen, unmittelbar oder mittelbar, zu erhöhen und zu erweitern. Verfolgen wir indess zunächst die von Schleiermacher aufgestellten Begriffs-Bestimmungen.

b) Bestimmung der sittlichen Aufgabe.

Die Formel Schleiermachers für den Begriff der sittlichen Aufgabe ist die der möglichst vollständigen Einigung von Vernunft und Natur, oder der Durchdringung der Natur durch die menschliche Vernunft, so dass die mit der Natur bereits geeinigte Vernunft in der Natur eine höhere weitere Durchdringung hervorbringe.

Es könnte scheinen, als liege in der hier bezeichneten Aufhebung des Gegensatzes zwischen Natur und Vernunft ein Widerspruch, den Hartenstein auch wirklich genauer formulirt hat. (a. a. O. S. 125 ff.). Im Allgemeinen nämlich sei das sittliche Handeln nur denkbar unter Voraussetzung des Gegensatzes zwischen Natur und Vernunft; demnach solle der Endpunkt, welcher in dem vollständigen Naturwerden der Vernunft oder Vernunftwerden der Natur liege, nur so gedacht werden, dass das ursprünglich Gegebene immer darin bleibt, d. h. dass in allem sittlich Gewordenen immer von der Vernunft unabhängig gegebene Natur bleibt. — Dieser Widerspruch aber beruht offenbar auf einem abstracten Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, welchen Schleiermacher nicht anerkennt, denn das sittliche Handeln geht nicht aus von einer sogenannten reinen Vernunft, sondern von der mit der Natur geeinigten und kann deshalb nicht gerichtet sein auf Aufhebung der Natur, sondern nur auf Aufhebung des relativen Fürsichseins derselben, indem dieselbe in die Einigung mit der Vernunft, d. h. mit der Vernunft, die schon beziehungsweise mit Natur geeinigt ist, aufgenommen wird. Schleiermacher kann daher von einem durchaus vollständigen Vernunftwerden der Natur und Naturwerden der Vernunft nicht reden, sondern

nur von einem beziehungsweisen; er bemerkt ausdrücklich, dass die Ethik nur das Ineinander beider zum Gegenstand habe und der Endpunkt des seligen Lebens nicht mehr in die Ethik falle. (Entwurf S. 52).

Hiermit hängt zusammen ein anderer Vorwurf desselben Kritikers gegen diese Formel, dass Schleiermacher allen Ernstes von einer Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen Natur rede, da doch einzig und allein der Wille, sammt dem aus ihm hervorgehenden Handeln der Versittlichung fähig sei. Dagegen ist zu bemerken, dass Schleiermacher doch wohl schwerlich jemals an eine Versittlichung der ganzen sogenannten äussern Natur gedacht hat, da er jene Einigung als eine nie vollständig erreichbare bezeichnet, und die Versittlichung der Natur überhaupt auf die relative Einigung mit der menschlichen bezieht. In der nicht menschlichen Natur, lehrt Schleiermacher (S. 86) sei ein Hinstreben zur menschlichen; sie finde daher ihre Vollendung auch nur in dem, worin die menschliche Natur vollendet ist und sich handelnd in ihr nur durch sie verwirklicht.“ Hier muss allerdings gefragt werden, ob es möglich ist, diese Forderung zu erfüllen, denn in der menschlichen Persönlichkeit ist Natur (Leben) und Vernunft unmittelbar geeinigt, und jede andere Einigung der sogenannten äusseren Natur kann nur eine durch diese unmittelbare vermittelte sein.

Offenbar aber drücken die oben bezeichneten Formeln die sittliche Aufgabe zu unbestimmt aus und umfassen daher einestheils zu viel, anderseits zu wenig. Fassen wir zunächst das das Subject und das Object des sittlichen Handelns ins Auge. Was das Erste betrifft, so wird zwar festgehalten, dass die Vernunft überall nur handelt kraft ihrer schon bestehenden Einigung mit der Natur. Allein „in diesem Handeln ist doch die Vernunft als das allein ursprünglich thätige gesetzt, d. h. als das innere des Handelns oder das Princip, die Natur aber als dasjenige, womit gehandelt wird, d. h. als das äussere des Handelns oder das Organ“ (Entwurf S. 88, 89). Beide also, Vernunft und Natur, die intellectuelle und die organische Function im Wissen, sollen im Handeln gewissermassen neben einander ohne innere lebendige Einheit bestehen. Kann denn aber in der Einheit der

Persönlichkeit das Wissen, der Gedanke für sich genommen, das Princip oder Subject des Wollens, der Selbstbestimmung sein? Ist dabei nicht auch das lebendige natürliche Subject thätig? Als das Object der sittlichen Thätigkeit wird die Natur bezeichnet und dieser Begriff auch auf den Menschen ausgedehnt, denn nach der Deduction umfasst der Begriff der Natur das Ineinander des Dinglichen und Geistigen als Gewusstes. In diesem Sinne ist die Persönlichkeit nur als handelnde in jedem Moment Vernunft; als Object des Handelns wird dieselbe zugleich sich selbst zur Natur, worauf gehandelt wird. Nun ist doch das eigentliche Object des sittlichen Handelns eine menschliche Persönlichkeit, denn auf diese ist das Handeln entweder unmittelbar gerichtet oder mittelbar, indem die Natur für die Persönlichkeit gebildet wird. Da aber das auf die Persönlichkeit und das zunächst auf die Natur gerichtete Handeln sich sehr verschieden gestalten, so ist die Formel der Durchdringung der Natur durch die Vernunft viel zu eng, um das Object, den Inhalt der sittlichen Aufgabe zu bezeichnen, und die Ausdehnung des Begriffs der Natur überhaupt auf die menschliche Persönlichkeit ist nicht gerechtfertigt und ist verwirrend. Wenn ferner in allem sittlichen Handeln das intellectuelle Princip für sich allein thätig sein und sich der Natur einbilden und in ihr erkennbar machen soll, so ist nicht zu begreifen, wie das Erkennen oder die erkennende Vernunft als solche, ohne die Einigung mit der Natur, mit dem lebendigen Organismus gedacht, eine naturbildende Thätigkeit ausüben, oder sich ihr einbilden und erkennbar machen könnte. Die zweite Frage ist, in wie fern durch diese Begriffe Inhalt und Umfang der sittlichen Aufgabe bezeichnet sein kann.

Fassen wir ins Auge den Zweck der sittlichen Aufgabe, so erscheint die bezeichnete Formel viel zu weit, um denselben auszudrücken. Die mit der Natur geeinigte Vernunft soll die Natur in dasselbe Ineinander aufnehmen, in welchem sie selbst als menschliche Natur gesetzt ist und sich vollendet. Was ist das für ein Ineinander? Die sittliche Einigung von Vernunft und Natur setzt, nach Schleiermacher selbst, voraus eine andere in der Sittenlehre nirgends ausgedrückte, folglich noch nicht sittliche, in der menschlichen Natur als lebendigem Organismus und jedes

wirkliche Ineinander beider soll auf dieses ursprüngliche zurückgeführt werden (Entwurf S. 48 ff.). Folglich wird die sittliche Vernunft auf die nicht sittliche zurückgeführt, so dass die letztere, von der Alles ausgeht, entweder nicht die sittliche aus sich hervorgehen zu lassen vermag, oder zu etwas Höherem ihre Zuflucht nehmen muss, was jenem ursprünglichen Ineinander ganz fremd ist. Ferner wenn jedes Handeln, wodurch Natur mit der Vernunft geeinigt wird, ein sittliches ist, so sind alle Handlungen, auch die indifferenten und bösen sittlich, denn auch in diesen wirkt die Vernunft auf die Natur vermittelst der Natur und die erkennende Vernunft ist in diesen Handlungen ebenfalls erkennbar. Es muss also zu dem Begriff der Einigung der Vernunft mit der Natur noch etwas hinzukommen, was dieselbe zu einer sittlichen macht. Wir werden dies Hinzukommende in der weitern Deduction finden und dürfen, um die Ethik Schleiermachers nicht ungerecht zu beurtheilen, die oben bezeichnete Eigenthümlichkeit der Deductions-Methode Schleiermachers nicht ausser Acht lassen, welche die anfangs unbestimmten höchsten Begriffe erst in der weiteren Deduction, durch die bestimmte Beziehung auf die Totalität der niedern näher bestimmt. Allein nichtsdestoweniger müssen wir eben dies als einen Mangel der Methode bezeichnen, dass es ihr an einem bestimmten objectiven Princip fehlt, um die höchsten Begriffe von Anfang an in bestimmter Beziehung auf die Totalität der niederen zu bestimmen, nämlich so, dass in den höheren dasselbe im Allgemeinen gedacht wird, was in den niedern in besonderen Gattungen, Arten u. s. w. gesetzt ist. Es mangelt hier zunächst, wie im vorhergehenden Abschnitt für die Methode überhaupt nachgewiesen wurde, der Begriff der Einheit des Wesens, der Begriff der menschlichen oder sittlichen Persönlichkeit, welcher erst weiterhin in der Güterlehre als ein ursprüngliches Maass der verschiedenen sittlichen Elemente aufgenommen wird. Dasjenige indess, was ein ursprüngliches Maass der Thätigkeiten bildet, das gehört auch zum Begriffe derselben. Die vernünftige sittliche Persönlichkeit aber hat, wie oben bereits angedeutet wurde, ihr Werden und Dasein nur in der Gemeinschaft der Menschen und der sittlichen Weltordnung. Daher muss auch dasjenige, was dem menschlichen

Handeln überhaupt die sittliche Richtung auf die sittliche Aufgabe giebt, gegeben sein in jener höheren Lebens-Gemeinschaft der Persönlichkeit mit dem Ganzen der sittlichen Welt, welche sich in der Gesinnung der Liebe äussert. Dieser gemäss hat das sittliche Handeln die Aufgabe, im Sinne Aller zu handeln, d. h. der Zweck der sittlichen Handlung muss bezogen werden auf die Zwecke der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, also auf die Einheit und Totalität der sittlichen Zwecke, wie dies Schleiermacher im Verlauf der Güterlehre und schon im Begriff des Gutes anerkennt, insofern dieses als Gemeingut bezeichnet wird. Es musste also in den Begriff der Vernunft und der sittlichen Aufgabe aufgenommen werden der Begriff der Einigung der Persönlichkeit mit der Gemeinschaft des Menschen. Fragen wir genauer nach dem Inhalt der sittlichen Zwecke, so muss das von der sittlichen Gesinnung, der Liebe ausgehende Handeln auch wesentlich auf die Entwicklung und die Vollendung der Persönlickeit und menschlichen Gemeinschaft gerichtet sein. Schleiermacher bezeichnet das Ziel des sittlichen Handelns oder der sittlichen Aufgabe durch den Begriff des höchsten Guts. Der Begriff desselben schliesst, schon nach der Forderung der Kritik der Sittenlehre, eine organische Einheit und Totalität in sich, d. h., nach dem Entwurf (S. 76), den organischen Zusammenhang aller Güter. Demnach müsste im Begriff des höchsten Gutes der Maassstab liegen, nach welchen wir die einzelnen Güter, ihrem sittlichen Gehalt nach, zu bestimmen hätten, allein es wird für diesen Begriff nur eine ganz abstracte Formel aufgestellt: (Entwurf S. 86): die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur, oder (Abhandlung über das höchste Gut S. 23) die Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation. Es wird zwar gefordert, dass diese als ein abgeschlossenes Ganze gedacht werde, aber diese Forderung kann wenigstens nicht so erfüllt werden, dass in diesem Begriff ein bestimmtes Princip gedacht würde für den Organismus der einzelnen Güter. Es zeigt sich vielmehr (Entwurf S. 101), dass wir vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur kein besonderes Wissen haben als in dem Wissen um das Ineinander und Durcheinander aller einzelnen

Güter; „ausserdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer ist und kein reales Wissen.“ Offenbar ist also jener früher aufgestellten Forderung der Kritik nicht Genüge geleistet und die Güterlehre entbehrt eines bestimmten objectiven Princips, wonach die Sittlichkeit der einzelnen Güter d. h. der verschiedenen weltlichen Organismen in Einzelnen und das Zusammenstimmen der Einzelnen zu einer universellen Einheit und Totalität beurtheilt werden könnte.

Schleiermachers speculative Construction hat also aus dem oben und früher bezeichneten Grunde nicht ganz die Idee ausgeführt, welche ihr zu Grunde lag, die objective Totalität der sittlichen Idee in einer vollständigen Analyse des höchsten Gutes zu erfassen. Denn darüber kann nach allem Vorhergehenden kein Zweifel sein, dass ihm das Ziel der sittlichen Aufgabe die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit selbst ist. Ist nun die Erreichung dieses sittlichen Ziels nur möglich in der sittlichen Gemeinschaft der Persönlichkeiten und ihrer Thätigkeiten und stellt sich diese dar in der weltlichen Organisation dieser Thätigkeiten, so schliesst das höchste Gut mit der sittlichen Vollendung der Persönlichkeiten in sich die Vollendung der gemeinsamen Thätigkeiten derselben und die Vollendung der weltlichen Güter oder sittlichen Organismen, so dass die Handlungen stets ein vollkommener Ausdruck des sittlichen Seins oder der Gesinnung der Persönlichkeiten und die weltlichen Gemeinschaften ein weltlicher Ausdruck dieser Vollendung der sittlichen Thätigkeiten, d. h. vollständige Organismen sind. Eine solche oder ähnliche Formel geht nicht über das Denken des Realen hinaus und enthält ein allgemeines Princip für die Sittlichkeit der verschiedenen freien Thätigkeiten in ihren verschiedenen Beziehungen. Von diesem Standpunkt aus würde sich ergeben haben, dass nicht alle Vernunftthätigkeiten auf gleiche Weise der sittlichen Beurtheilung unterworfen werden können, da sie nicht in gleicher Beziehung zur innern Entwicklung der Persönlichkeit stehen. So z. B. die Kunstthätigkeit weit weniger als das Wissen und die Religiosität.

In dem unbestimmten Begriff der sittlichen Vernunft und des höchsten Gutes lag nun auch kein bestimmtes Princip zur Bestimmung der höchsten von Schleiermacher so genannten formalen

ethischen Begriffe, des Gutes, der Tugend und der Pflicht und der dadurch bestimmten Gestalt der Sittenlehre, welche wir mit der Form derselben überhaupt jetzt näher ins Auge fassen.

c) Wissenschaftliche Form und Gestalt der Sittenlehre.

Es ergiebt sich zunächst, dass die Begriffsbestimmung der Ethik wie die der sittlichen Vernunft einer festen Begränzung entbehrt. Schleiermacher stellt dieselbe als speculative Wissenschaft der menschlichen Vernunft überhaupt gegenüber der speculativen Naturwissenschaft. Allerdings ist die Selbstthätigkeit der Vernunft eine untheilbare; der Begriff der sittlichen Vernunft umfasst dieselbe ganz, jedoch nur als sittliche, durch das freie sittliche Wollen bestimmte und bestimmbare. Folglich muss es neben der speculativen Wissenschaft der sittlichen Vernunft auch Wissenschaften der andern Vernunftthätigkeiten geben, denen die Ethik nebengeordnet ist, und über denselben eine philosophische Wissenschaft der menschlichen Vernunft oder des menschlichen Geistes überhaupt. In Schleiermachers Architektonik der Wissenschaften nimmt die Ethik diese höchte Stelle ein, da es überhaupt an einer höchsten objectiven Wissenschaft im Allgemeinen fehlt. Warum es für ihn keine speculative Wissenschaft des Erkennens giebt, haben wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen; die Religionsphilosophie und Aesthetik ordnet er aus Gründen, die wir später werden kennen lernen, der Ethik unter. Jene Stelle der speculativen Wissenschaft der menschlichen Vernunft überhaupt aber füllt Schleiermachers Ethik nur unvollkommen aus, da der allgemeine Theil nicht einmal eine Exposition der sittlichen Ideen vollständig umfasst.

Es ist von einer andern Seite her der Ethik Schleiermachers der Vorwurf gemacht worden, dass sie den Begriff derselben empirischer Weise zu eng auffasse, indem sie dieselbe auf die menschliche Vernunft beschränke und „den Gedanken einer reinen Ethik, d. h. der von der Rücksicht auf einen bestimmten Willen, wie z. B. den menschlichen und die Bedingungen und Formen seiner Thätigkeit nicht beschränkten Darlegung der Ideen als der Musterbilder für jedes Wollen und Handeln verschmäht.“ (Hartenstein a. a. O. S. 121). Es ist allerdings richtig, dass Schleier-

macher, der überhaupt die metaphysische Apriorität, die Trennung der reinen Vernunft von der Erfahrung verwirft, von einer reinen Vernunft und Sittenlehre, die sich über die menschliche Vernunft erhöbe und reine sittliche Ideen, für etwaige Bewohner des Mondes oder des Jupiter aufstellte, sich nichts träumen lässt. Wozu auch ein solcher ganz müssiger Apriorismus? Etwas wunderlich besonders nimmt sich diese vermeinte Reinheit und Höhe der Ideen bei einer im Uebrigen und auch in der Ethik durchaus empiristischen Betrachtungsweise, welche sich etwas darauf zu Gute thut, beim Kleinen, Einfachen stehen zu bleiben, nicht die Erkenntniss eines objectiven Ganzen in Anspruch zu nehmen. Sollte es nicht gefährlicher sein, über das Wirkliche und das wirkliche Wissen sich so hoch zu erheben, als ein objectives Ganze erkennen zu wollen? In jedem Falle weiss die menschliche Vernunft nur von einer handelnden menschlichen Vernunft. Dass sie in der Betrachtung derselben die Bedingungen der Wirklichkeit des menschlichen Lebens im Auge behält, ist nöthig, um sich nicht in abstracte Ideale zu verirren, die weder für das Wissen noch für das Leben Bedeutung haben können.

Auch in der letztern Beziehung wird Schleiermachers „kosmische“ Ethik des Empirismus beschuldigt; sie soll vergessen haben, dass die Ethik eine ideale, vorbildende Wissenschaft ist und sie selbst ihrem innersten Wesen nach nichts sein, als der Ausdruck des Wissens über die Welt und das Geschehen in ihr vom Standpunkt der Vernunft aus. (Hartenstein a. a. O. S. 118). Was zunächst die Form betrifft, so ist allerdings nicht zu läugnen, dass derjenige Theil der Sittenlehre, welcher das Vorbilden, die Gesetze des sittlichen Handelns umfasst, die Pflichtenlehre, einen ziemlich geringen Raum, die kosmische Sittenlehre, die Güterlehre dagegen einen verhältnissmässig bedeutenden Raum einnimmt. Allein dabei ist nicht zu übersehen, dass Schleiermachers speculative Sittenlehre, der ihr gegebenen Stellung nach, auf die substantielle Kraft und Thätigkeit des Einzelwesens als begriffsbildende Wissenschaft gerichtet ist und folglich, da sie von der gegebenen Gemeinschaftlichkeit der Actionen abstrahirt, nur die allgemeinen Principien der Pflichtenlehre enthält, die Ausführung der Principien aber in den Kreis der praktischen, technischen Wissen-

schaften fällt. Indess die ganze speculative Ethik Schleiermachers hätte keinen Anspruch auf diesen Begriff, wenn sie nur das Geschehen darstellte und nicht durchgängig, auch in der Güter- und Tugendlehre, das der sittlichen Idee Entsprechende zum Gegenstand hätte. Dass das letztere der Fall ist, geht aus unsrer obigen Darstellung im Allgemeinen hervor. Seine Sittenlehre stellt sich das Problem, die Einheit und Totalität der Einigung der menschlichen Vernunft und der Natur, welche im Begriff der sittlichen Aufgabe oder dem des höchsten Gutes liegt, in ihrem Werden und in ihrer Vereinzelung von verschiedenen Seiten in den Begriffen der Tugenden, der Güter und der Pflichten zu begreifen. Es handelt sich also in allen ihren Formen und Gestalten darum, dass und wie das höchste Gut hervorgebracht werde. Folglich darf seine Sittenlehre das letztere oder die sittliche Aufgabe, das ideale Soll niemals aus den Augen verlieren, wie sie denn auch ausdrücklich bemerkt, (Entwurf S. 74, 76), dass jeder ethische Satz die Beziehung auf den Punkt der Voraussetzung und der Vollendung (das höchste Gut) enthalten müsse. Das ethische Wissen nämlich soll seinen Inhalt weder als ein Sollen noch als einen guten Rath ausdrücken, weil hierdurch nicht das wirkliche Sein der Vernunft, sondern ihr Nichtsein ausgedrückt werde. Die Sätze der Sittenlehre sollen auch als Gesetze das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken (S. 54, 58). Hierin aber liegt keineswegs, dass sie bloss auf das Geschehen sich beschränke, sondern sie umfasst überall das wirkliche Handeln in seiner Richtung auf die ganze sittliche Aufgabe, also in der idealen Tendenz; sie zeigt die sittlichen Gesetze auf „ohne Rücksicht auf den Erfolg in der Geschichte“ (S. 58).

Es ergiebt sich also, dass es der Ethik Schleiermachers keineswegs an dem idealen Element fehlt, dass sie es nur in ganz anderer Weise besitzt und zu erfassen sucht, als Hartenstein verlangt. Die Herbartsche Philosophie nämlich gewinnt die ethischen Ideen oder Musterbilder aus einzelnen für sich aufgestellten ästhetischen Urtheilen, nach deren Realität und Begründung in der menschlichen Natur sie gar nicht fragt. Was kann es aber nützen, abstracte Begriffe für die sittliche Beurtheilung des Wollens aufzustellen, wenn wir den Zusammenhang ihres sittlichen Inhalts

mit der menschlichen Natur nicht kennen? Denn in diesem Falle können wir unmöglich mit Bestimmtheit wissen, ob sie überhaupt der menschlichen Natur entsprechen, ob sie innere Wahrheit oder sittlichen Werth für dieselbe haben. Wenn dagegen Schleiermacher das Ideale in der Analyse der Gesammt-Wirksamkeit der menschlichen Vernunft in ihrem Streben nach der Erreichung der vollständigen sittlichen Aufgabe erforscht, so müssen wir, nach allem Vorhergehenden, diesen Standpunkt der Betrachtung als einen grossen Fortschritt der Ethik ansehen. Dagegen ist nicht zu läugnen, dass die im Vorhergehenden bezeichneten Mängel in der Ausführung, in dem Begriff der sittlichen Vernunft und des höchsten Gutes wesentlich Veranlassung zu falscher Auffassung und Beurtheilung geworden sind. Der Grund jener Mängel liegt jedoch keineswegs im Empirismus; es ist Schleiermacher nicht vorzuwerfen, dass er das Ideale zu sehr im wirklichen Geschehen aufgehen lasse, sondern von idealen religiösen Voraussetzungen ausgehend erfasst er das Ideale nicht hinreichend in seinem realen Lebens-Ursprunge, in der Freiheit und Einheit der lebendigen Persönlichkeit.

Der oben näher bezeichnete Mangel des objectiven Princips kommt nun auch zum Vorschein in der Aufstellung jener drei sogenannten formalen ethischen Begriffe, der Tugenden, der Güter und der Pflichten, besonders aber des mittleren. Eine Deduction derselben fehlt, wenn man eine solche nicht etwa darin finden will, dass der Tugend- und der Güter-Begriff auf den Ausgangs- und End-Punkt des sittlichen Handelns, der Pflichtbegriff auf die Bewegung zwischen beiden bezogen wird. Es liegt dieser Auffassung eine richtige Anschauung zu Grunde, aber nicht hinreichend entwickelt, denn durch die angegebenen Beziehungen allein ist die Bedeutung dieser Begriffe nicht bestimmt. Von dem Begriff der sittlichen Thätigkeit des Einzelwesens aus konnten diese Begriffe nicht abgeleitet werden, weil die sittliche Vernunft des Einzelwesens nicht für sich abgesondert gedacht werden kann und demnach besonders der Begriff des Guts keine unmittelbare Beziehung zum Einzelwesen hat und im Grunde alle übrigen auf den Begriff des höchsten Gutes bezogen werden. Fassen wir aber die sittliche Vernunft bestimmter auf in ihrer Wirklichkeit,

so ergeben sich hieraus diese Begriffe als die drei verschiedenen Momente jenes Begriffs. Ist nämlich dieselbe nur wirklich als Entwicklung der Gesinnung der Persönlichkeit, welche sich selbst das Gesetz des Wollens und Thuns auferlegt in der Einigung mit der sittlichen Gemeinschaft: so stellt der Tugendbegriff das subjective Moment der Entwicklung der selbstbewussten sittlichen Persönlichkeit dar, der Begriff des sittlichen Gutes das objective Moment der gemeinsam erfüllten sittlichen Aufgabe in der umfassenden Selbstständigkeit, Allgemeinheit und Gemeinsamkeit des sittlich Gewordenen; der Pflichtbegriff bezeichnet das Gesetz der freien sittlichen Selbstbestimmung des Einzelnen im Verhältniss zur gemeinsamen sittlichen Aufgabe.

Wenn nun auch diese formalen Begriffe durch die bestimmte Beziehung auf die Vollendung des höchsten Gutes eine bestimmte Bedeutung erlangten, welche sie in den früheren Systemen nicht hatten, so bleibt doch der Begriff des Gutes, wie der entsprechende der sittlichen Vernunft in einer gewissen Unbestimmtheit, insofern derselbe einerseits als ein rein ethischer Begriff gedacht wird und anderseits auf die wirklich bestehenden weltlichen Organismen oder menschlichen Gemeinschaften bezogen wird. Kann nun aber eine solche, z. B. der Staat angesehen werden als bloss aus der sittlichen Thätigkeit hervorgehend, als ein rein sittliches Gut? Dies könnte und würde nur dann möglich sein, wenn alles Handeln der Menschen ein sittliches wäre. Da aber das wirkliche Handeln zugleich ein böses und weder gutes noch böses ist, so werden die weltlichen Organismen auch Abbilder dieser Unvollkommenheiten und Verkehrtheiten sein. Es ist deshalb erst genauer zu untersuchen, inwiefern die weltlichen Organismen und Gemeinschaften überhaupt aus der sittlichen Idee konstruirt und als sittliche Güter der Betrachtung zu Grunde gelegt werden können.

Was die Gestaltung der Sittenlehre nach diesen drei Begriffen als Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre betrifft, so ist gegen die historisch-kritische Begründung derselben, gegenüber den früheren Systemen, nichts einzuwenden; hiermit ist aber noch keine speculative Begründung derselben überhaupt gegeben. Zunächst könnte gefragt werden, warum die Trennung dieser drei Formen, welche Schleiermacher für die christliche Sittenlehre als unstatt-

haft bezeichnet, für die speculative gefordert ist. Die Antwort ergiebt sich aus der speculativen Stellung der letzteren. Sie hat die Aufgabe, das was der sittlichen Idee entspricht, ganz aus dem Allgemeinen heraus und im Allgemeinen zu deduciren, die allgemein-gültigen unverrückbaren Begriffe und Principien aufzustellen, von welchen die empirisch-geschichtlichen (kritischen) und die praktischen Wissenschaften auszugehen haben, um näher die geschichtlichen Erscheinungen zu begreifen und Grundsätze für die Praxis aufzustellen. Offenbar liegt in dem universellen Standpunkt der speculativ-ethischen Betrachtung die Möglichkeit jener Trennung; für die Bestimmung der Grundsätze im Einzelnen hätte sich dieselbe nicht festhalten lassen. Ueber die Vorzüge und Mängel dieses speculativen Verfahrens können wir vorläufig noch nicht urtheilen, bis wir die Ausführung kennen gelernt haben. Dass indess diese Gestaltung der Sittenlehre ganz dem Charakter der Speculation Schleiermachers entspricht, welche vom Allgemeinen Universellen ausgehend das concrete Dasein der Totalität des Wirklichen in relativen Gegensätzen zu umspannen sucht, ergiebt sich aus allem Vorhergehenden von selbst. Auch hierin steht sie in directem Gegensatz zur Rechtsphilosophie Hegels, deren Gestalt nach den drei Entwicklungsstufen der sittlichen Idee bestimmt ist. Stellt indess, nach Schleiermacher selbst, die Ethik nur (S. 45) ein Werden in Fortschritten vom ersten Punkte bis zum letzten, ein progressives Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur: so musste auch in der wissenschaftlichen Form und Gestalt der Ethik die Entwicklungsstufen mehr hervortreten, wenn dies, nach dem ganzen Charakter dieser Speculation, möglich gewesen wäre. Welche Folgen hieraus in der Ausführung erwachsen, wird sich im Verlauf derselben zeigen.

Zweiter Theil.

Ausführung der philosophischen Sittenlehre in ihren wesentlichen Grundzügen.

Dem Begriff und der vorgezeichneten Gestaltung gemäss stellt Schleiermacher die speculative Sittenlehre dar in der Lehre von den Gütern, von den Tugenden und von den Pflichten. Für unsere Betrachtung entsteht nun die Frage, ob sie hierbei stehen bleiben, oder auch die von der Ethik abhängigen kritischen und technischen Disciplinen in ihren Kreis ziehen muss. Hierbei wird darauf hauptsächlich ankommen, ob die höchsten Principien derselben in der Ethik selbst schon bestimmt und ausdrücklich entwickelt und in jenen untergeordneten Disciplinen nur kritisch-historisch und technisch angewandt werden, oder ob sie in der letzteren nur der Form nach enthalten sind und erst in den letzteren als bestimmte Principien zum Vorschein kommen. Eine allgemein und principiell bestimmte Stellung haben diese Wissenschaften nicht; es wird in Rücksicht derselben nur bemerkt, dass sie ausserhalb der realen Wissenschaft und der Sittenlehre liegen (Entwurf S. 69), und die Lücke zwischen dem speculativen und empirischen Wissen auf der idealen Seite ausfüllen (S. 70), werfen wir einen Blick auf die einzelnen Wissenschaften selbst. Da sehen wir, dass das Verhältniss derselben zur Ethik keineswegs ein gleiches ist. Ziemlich unabhängig von ihr erscheint die Aesthetik, welche nur den Begriff der innern Kunstthätigkeit, seiner allgemeinen speculativen Stellung nach, aus der Ethik

entlehnt, im Uebrigen aber durch eigentlich ethische Principien in ihren Betrachtungen nicht geleitet wird. Ganz anders die kritische Disciplin der Religionsphilosophie, welcher die Aufgabe gestellt wird, die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen (Glaubenslehre S. 5), und dies von der Ethik aus. Wir werden das Princip dieser Construction, welches mit der ethischen Auffassung des Wesens der Kirche zusammenfällt, an seinem Orte zu prüfen haben. Dasselbe gilt von dem Princip der Entwicklung der verschiedenen Staatsformen, der Staatsverfassungen u. s. w., welches Schleiermacher in der kritischen Wissenschaft der Politik entwickelt hat. Im engsten Verhältniss zur Ethik steht die technische Disciplin der Pädagogik. Schleiermacher selbst bemerkt, dass diese Wissenschaft eine Probe für die Ethik sei; es könne jedes System der Ethik nur zeigen, dass es Wahrheit habe, wenn eine Methode aufgestellt werden kann, dasselbe zu realisiren, und ein Gesetz für das menschliche Leben, welches die Pädagogik nicht realisiren könne, für sie also nicht das richtige sei, könne überhaupt, auch für die Ethik, nicht das richtige sein. Wir werden demnach auf die Principien derselben unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

Ist nun hiermit der Kreis der von Schleiermacher bearbeiteten kritischen und technischen, d. h. philosophisch-ethischen Wissenschaften abgeschlossen, so fehlt, wie es scheint, der Sittenlehre Schleiermachers ein wesentliches Moment der Ausführung, nämlich die Construction der Grundsätze des sittlichen Handelns, wie es im wirklichen Leben, innerhalb der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften sich realisirt und realisiren soll. Denn die Pflichtenlehre construirt nur Pflichtformeln für einzelne sittliche Gebiete, in Beziehung auf die allgemeinen Gegensätze des Aneignens und Gemeinschaftbildens; eine allgemeine kritisch-philosophische ethische Wissenschaft aber, welche alle sittlichen Gebiete umfasst hätte, hat Schleiermacher nicht aufgestellt. Diese Lücke ist jedoch durch die theologische Wissenschaft der christlichen Sitten-

lehre ausgefüllt. Wenn er nämlich das sittliche Handeln des Christen als eine weitere Entwichlung des sittlichen Handelns überhaupt betrachtet, so kann in der christlichen Sittenlehre nichts vorkommen, was den Principien der speculativen Sittenlehre widerspricht; vielmehr muss alles in der christlichen Sittenlehre aufgestellte, wenn es auch nicht unmittelbar aus den Principien der sittlichen Entwicklung überhaupt abzuleiten ist, doch mit denselben übereinstimmen. Es erscheint demnach die christliche Sittenlehre von dieser Seite als eine weitere Entwicklung oder Ausführung der philosophischen.

Wir werden also, nachdem wir die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der speculativen Ethik durchlaufen haben, einen Blick werfen auf die Construction des sittlichen Handelns des Einzelnen in der Gemeinschaft oder des Handelns der Gemeinschaft selbst, und zwar in zwiefacher Beziehung: einerseits auf die Grundsätze der Erziehung, welche Schleiermacher als ein sittliches Handeln der älteren Generation auf die jüngere, demnach auch als ein Handeln der sittlichen Gemeinschaft auffasst, anderseits auf die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns, welches Schleiermacher als ein Handeln der christlich-sittlichen Gemeinschaft construirt. Da jene vom Standpunkt einer kritisch-philosophischen Wissenschaft, diese aber zugleich vom theologischen Standpunkt aus aufgestellt ist: so muss in der Uebereinstimmung der Grundsätze von beiden Seiten die Consequenz der allgemeinen ethischen Principien sichtbar werden.

Es versteht sich von selbst, dass unsere Abhandlung auch hier auf die Darstellung und Kritik der philosophischen Grundgedanken sich beschränken muss. In der Darstellung wird sie überall den Zusammenhang hervorzuheben suchen und zu diesem Zweck das in den Schriften Schleiermachers oft Zerstreute zusammenstellen. In der Anordnung der folgenden Abschnitte folgen wir dem Gange der von dem Allgemeinen, Universellen herabsteigenden Betrachtung, ohne uns an die speciellen Abschnitte Schleiermachers zu binden. Wir sehen deshalb vom Begriff der Güterlehre ab, da das Erste, was hier in Betracht kommt, die Construction der Vernunftthätigkeiten durchaus nicht der Güter-

lehre allein angehört. Unsere Abhandlung wird demnach umfassen:

I) Die Construction der verschiedenen sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse überhaupt;

II) die sittliche Aufgabe der einzelnen Vernunft-Thätigkeiten;

III) Die Construction der sittlich-weltlichen Organismen: der Familie, des Staats, der nationalen Gemeinschaft des Wissens, der freien Geselligkeit und der Kirche;

IV) die Tugendlehre;

V) die Pflichtenlehre.

VI) die allgemeinen Grundsätze der Erziehung oder der Pädagogik;

VII) die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns oder der christlichen Sittenlehre.

1. Die Construction der sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse der Einzelnen.

Es ist oben bereits bemerkt worden, wie Schleiermacher das Ineinander von Natur und Vernunft gedacht wissen will als ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft, (die Natur nämlich als ὄργανον Werkzeug, womit gehandelt wird, betrachtet), und das Handeln der Vernunft als ein organisirendes. Die Vernunft ist als Kraft in der Natur überall organisirende Thätigkeit und eben so ist alle Vernunftthätigkeit symbolisirend, sich zu erkennen gebend, d. h. aus der von ihr vollbrachten Einigung, Bildung kann die Vernunft selbst, deren Wesen das Erkennen ist, erkannt werden. — Hierin haben wir denn allerdings einen gewissen Gegensatz, denn „Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gedacht ist (S. 92), aber hierin liegt nicht der Gegensatz zweier von einander gesonderter verschiedener Thätigkeiten, wie dieser weiterhin in diesen Begriffen gesetzt wird, nämlich der organi-

sirenden Thätigkeit als der bildenden, naturbildenden, der symbolisirenden als der des Wissens und Gefühls. Hierbei jedoch kommt noch ein anderer Gegensatz in Betracht, der der in allen identischen und der individuellen Vernunftthätigkeiten. Dieser wird auf folgende Weise eingeführt (S. 93). Da alles sittlich für sich zu setzende als einzelnes zugleich auch begriffsmässig von allem anderen einzelnen verschieden sein muss: so müssen auch die einzelnen Menschen begriffsmässig von einander verschieden sein. Die begriffsmässige Verschiedenheit wird näher bezeichnet als Verschiedenheit der Einheit selbst, als innerliche Verschiedenheit. Indess die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit wird nirgends begründet. Unmöglich kann dieselbe daraus folgen, dass das Einzelne (Subject) ein für sich gesetztes ist; auch wissen wir ja noch gar nicht, wiefern das einzelne für sich gesetzt werden kann. Schleiermacher beruft sich darauf, dass das Eigenthümliche schon „vor allem sittlichen Verfahren" entstanden sei, dass alle Einzelwesen einer Gattung um so mehr unter sich innerlich verschieden seien, als die Gattung selbst als solche feststehe. Hiermit ist jedoch noch keineswegs bewiesen, dass die Eigenthümlichkeit auf dem sittlichen Gebiete bestehe und bestehen müsse, und dass sie eine durchaus innerliche sei. Wenn (S. 96) bemerkt wird, ohne den Charakter der Besonderheit könne das Handeln kein natürliches sein, so ist mit dieser natürlichen empirischen Besonderheit noch nicht die innerliche, alle Vernunftthätigkeit differentiirende gegeben. Es fehlt hier wiederum der Begriff der Persönlichkeit, welcher erst später eingeführt wird als ursprüngliches Maass der Vernunftthätigkeiten, denn die Individualität kann nur bestimmt aufgefasst werden als Resultat der ganzen selbstthätigen Entwicklung der Persönlichkeit.

Ist nun vermöge dieser individuellen Verschiedenheit die organisirende und die symbolisirende Thätigkeit eine zwiefache: eine sich immer und überall gleiche, insofern sie sich gleich verhält zur Vernunft, welche überall die Eine und selbige ist und eine überall verschiedene, individuelle, weil die Vernunft immer schon in einem verschiedenen gesetzt ist, so folgt hieraus eine Gemeinschaft und eine Verschiedenheit und Geschiedenheit der

sittlichen Bildungsgebiete. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft der sittlichen Einzelwesen findet Schleiermacher darin, dass das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur bei ihrer Zerspaltung in der Mehrheit von Einzelwesen nur vollständig sei durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Auch diese Begründung ist undeutlich und unvollständig. Man kann nicht behaupten, dass das Sein der menschlichen Vernunft selbst in den Einzelwesen zerspalten sei, denn wäre dies der Fall, so würde das Einzelwesen überhaupt einer freien selbstständigen Vernunftentwicklung nicht fähig sein und die menschliche Vernunft existirt nicht als Substanz ausser den Einzelwesen. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft ist theilweise eine vorsittliche, begründet in der Nothwendigkeit der Selbsterhaltung des Menschen als Gattungswesen und als selbstthätiges Wesen, um die äussere und übrige lebendige Natur sich unterwerfen zu können; sie ist eine sittliche, insofern sie in der Identität der menschlichen Natur begründet, Grundbedingung aller vernünftigen sittlichen Entwicklung des Menschen ist.

Aus der relativen Identität und Verschiedenheit der sittlichen Vernunftthätigkeiten folgert nun Schleiermacher, dass durch jede sittliche Thätigkeit Gemeinschaft und Scheidung gesetzt, folglich alle sittliche Bildungsgebiete relativ gemeinsame und relativ geschiedene sind. Die organisirende Thätigkeit bildet, so weit sie in den Einzelwesen dieselbe ist (vermöge derselben Organisation und derselben zu bildenden Natur), ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet, das des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs. Sofern dagegen mehrere Einzelwesen mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgesaltung bilden, werden ihre Bildungsgebiete von einander geschieden sein und jedes wird ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Für die identisch symbolisirende oder bezeichnende Thätigkeit giebt es ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet im Zusammensein des Denkens und Sprechens. Da aber in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des

sittliche Function, die vom Realen, von der Natur her abstammende ursprüngliche Einheit von Natur und Vernunft im lebendigen Organismus und das vom Idealen, von Gott bestimmte Erwachen der sittlichen Gesinnung. Er sucht auch hier diesen Dualismus dadurch zu überwinden, dass er die beiden selbstständigen Momente in eine untrennbare Beziehung zu einander stellt, und demnach eine reine sittliche Vernunft nicht anerkennt und alles sittliche Einswerden von Natur und Vernunft auf die ursprüngliche Einigung derselben im lebendigen Organismus (Entwurf S. 48, 49) zurückgeführt wissen will. Es fragt sich aber, ob diese Forderung nicht einen Widerspruch in sich schliesst. Die menschliche Persönlichkeit ist nur Ein Wesen. Entweder sie ist wesentlich ein Sein Gottes im Endlichen und in diesem Falle kann nicht alle Sittlichkeit auf jene ursprüngliche Lebenseinheit zurückgeführt werden, oder sie ist wesentlich eine freie lebendige Einheit von Natur und Vernunft und dann muss alle Sittlichkeit betrachtet werden als aus der freien Selbstthätigkeit und Entwicklung dieser ursprünglichen Lebenseinheit hervorgehend und es kann nicht in der sittlichen Gesinnung oder im religiösen Selbstbewusstsein eine neue zweite ursprüngliche Lebenseinheit eintreten.

Es fehlt also auch hier die Einheit des objectiven speculativen Princips, wodurch das subjective und objective Moment im Begriff der Sittlichkeit bestimmt auf einander bezogen und durch einander hätten bestimmt werden können. Die Gesinnung ist nur zu begreifen als der untheilbare Selbstbestimmungsact der Persönlichkeit in der Totalität ihres geistigen lebendigen Seins, ihrer Entwicklungen. Sie tritt zunächst hervor im persönlichen Selbstgefühl und zwar die sittliche Gesinnung als freie Erhöhung und Erweiterung desselben. Das persönliche Wesen aber existirt nur in der lebendigen Gemeinschaft mit der Natur, mit den Menschen und später im religiösen Verhältniss zum unendlichen Wesen. Hierdurch ist daher die freie Entwicklung und Erhöhung des menschlichen Wesens bedingt, und zwar vorzugsweise durch die Einigung des Menschen mit dem Menschen, welche als Erhöhung des persönlichen Selbstgefühls in der Liebe hervortritt. Diese muss deshalb als das universelle schöpferische Grundprincip der sittlichen Gesinnung betrachtet werden. Die Liebe ist selbst er-

höhtes erweitertes persönliches Leben und eben deshalb auch das ursprüngliche persönliche Lebensprincip des sittlichen Handelns. Sie wird durch das Wissen vermittelt, aber nicht innerlich bestimmt; vielmehr bestimmt sie selbst die Richtung des Wissens und bildet dasselbe zur Weisheit, d. h. zum Wissen des der sittlichen Gesinnung Entsprechenden. Alle Erhöhung des Selbst und Selbstgefühls, welche durch die Beherrschung der Natur und Aussenwelt vermittelt ist, das Selbstgefühl des Besitzes, der Macht, der Ehre, erhebt uns nicht in gleicher Weise über uns selbst, wie die Liebe und entartet ohne dieselbe leicht zu einem egoistischen Erstarren in ihren Gegenständen, ist aber ihrerseits als natürliche Basis für die Entwicklung der Persönlichkeit nothwendig. Die religiöse Gesinnung, d. h. die freie selbstbewusste Hingebung des Selbst an das absolute Wesen und die in und mit ihm gesetzte Weltordnung, diese Liebe Gottes ist mit dem sittlichen Princip der Liebe aufs innigste verbunden. Durch beide zusammengenommen mit dem ihnen entsprechenden Erkennen lebt der Mensch in einem sittlichen Reich absoluter Zwecke. Hierin also ist das Sittengesetz, die Gesinnung, die heilige Nothwendigkeit der Pflicht begründet. Der Mensch legt sich dieselbe auf, weil er im sittlichen Thun sein eignes wahres Wesen und Leben, das der Menschheit, verwirklicht. Mit dem Selbstgefühl der Liebe, welches ihn in seinem Verhältniss zu den Einzelnen im sittlichen Handeln erfüllt, verknüpft sich in der Anschauung der höheren Weltordnung, welche unendlich über die Subjectivität erhaben ist, nach der einen Seite hin das Gefühl der Ehrfurcht und Demuth, nach der andern das Gefühl der Freiheit und Glückseligkeit, insofern er in seiner Gesinnung sich mit ihr Eins fühlt. Dazu aber bedarf es eines Acts freier Erhebung zu diesem Höheren, weil die freie persönliche Selbstthätigkeit sich auch leicht dem bloss natürlichen Lebensgefühl der Lust, der Leidenschaft, der Selbstsucht hingiebt und hierdurch aus jener höhern Lebenseinheit der sittlichen Welt heraustritt. Dieses Heraustreten, womit ein gewisses Selbstversinken in der natürlichen Selbstsucht, also eine Vernichtung des höhern persönlichen Selbst gesetzt ist, erscheint deshalb für das menschliche Selbstbewusstsein oder Gewissen als das Unsittliche, Böse, oder als Sünde, jener höhern göttlichen Weltordnung gegenüber.

Ist also die sittliche Gesinnung nichts anderes als das freie nach und nach entwickelte untheilbare geistige Leben der menschlichen Persönlichkeit, welches eben als solches alles Thun und Denken des Menschen zu durchdringen und die entsprechenden sittlichen Handlungen hervorzubringen vermag: so kann das objective Moment im Begriff der Sittlichkeit, die sittliche Aufgabe keine andere sein, als dieses höchste Sein und Leben der Persönlichkeit in sich und Allen, unmittelbar oder mittelbar, zu erhöhen und zu erweitern. Verfolgen wir indess zunächst die von Schleiermacher aufgestellten Begriffs-Bestimmungen.

b) Bestimmung der sittlichen Aufgabe.

Die Formel Schleiermachers für den Begriff der sittlichen Aufgabe ist die der möglichst vollständigen Einigung von Vernunft und Natur, oder der Durchdringung der Natur durch die menschliche Vernunft, so dass die mit der Natur bereits geeinigte Vernunft in der Natur eine höhere weitere Durchdringung hervorbringe.

Es könnte scheinen, als liege in der hier bezeichneten Aufhebung des Gegensatzes zwischen Natur und Vernunft ein Widerspruch, den Hartenstein auch wirklich genauer formulirt hat. (a. a. O. S. 125 ff.). Im Allgemeinen nämlich sei das sittliche Handeln nur denkbar unter Voraussetzung des Gegensatzes zwischen Natur und Vernunft; demnach solle der Endpunkt, welcher in dem vollständigen Naturwerden der Vernunft oder Vernunftwerden der Natur liege, nur so gedacht werden, dass das ursprünglich Gegebene immer darin bleibt, d. h. dass in allem sittlich Gewordenen immer von der Vernunft unabhängig gegebene Natur bleibt. — Dieser Widerspruch aber beruht offenbar auf einem abstracten Gegensatz zwischen Natur und Vernunft, welchen Schleiermacher nicht anerkennt, denn das sittliche Handeln geht nicht aus von einer sogenannten reinen Vernunft, sondern von der mit der Natur geeinigten und kann deshalb nicht gerichtet sein auf Aufhebung der Natur, sondern nur auf Aufhebung des relativen Fürsichseins derselben, indem dieselbe in die Einigung mit der Vernunft, d. h. mit der Vernunft, die schon beziehungsweise mit Natur geeinigt ist, aufgenommen wird. Schleiermacher kann daher von einem durchaus vollständigen Vernunftwerden der Natur und Naturwerden der Vernunft nicht reden, sondern

nur von einem beziehungsweisen; er bemerkt ausdrücklich, dass die Ethik nur das Ineinander beider zum Gegenstand habe und der Endpunkt des seligen Lebens nicht mehr in die Ethik falle. (Entwurf S. 52).

Hiermit hängt zusammen ein anderer Vorwurf desselben Kritikers gegen diese Formel, dass Schleiermacher allen Ernstes von einer Versittlichung der in Raum und Zeit ganzen Natur rede, da doch einzig und allein der Wille, sammt dem aus ihm hervorgehenden Handeln der Versittlichung fähig sei. Dagegen ist zu bemerken, dass Schleiermacher doch wohl schwerlich jemals an eine Versittlichung der ganzen sogenannten äussern Natur gedacht hat, da er jene Einigung als eine nie vollständig erreichbare bezeichnet, und die Versittlichung der Natur überhaupt auf die relative Einigung mit der menschlichen bezieht. In der nicht menschlichen Natur, lehrt Schleiermacher (S. 86) sei ein Hinstreben zur menschlichen; sie finde daher ihre Vollendung auch nur in dem, worin die menschliche Natur vollendet ist und sich handelnd in ihr nur durch sie verwirklicht." Hier muss allerdings gefragt werden, ob es möglich ist, diese Forderung zu erfüllen, denn in der menschlichen Persönlichkeit ist Natur (Leben) und Vernunft unmittelbar geeinigt, und jede andere Einigung der sogenannten äusseren Natur kann nur eine durch diese unmittelbare vermittelte sein.

Offenbar aber drücken die oben bezeichneten Formeln die sittliche Aufgabe zu unbestimmt aus und umfassen daher einestheils zu viel, anderseits zu wenig. Fassen wir zunächst das das Subject und das Object des sittlichen Handelns ins Auge. Was das Erste betrifft, so wird zwar festgehalten, dass die Vernunft überall nur handelt kraft ihrer schon bestehenden Einigung mit der Natur. Allein „in diesem Handeln ist doch die Vernunft als das allein ursprünglich thätige gesetzt, d. h. als das innere des Handelns oder das Princip, die Natur aber als dasjenige, womit gehandelt wird, d. h. als das äussere des Handelns oder das Organ" (Entwurf S. 88, 89). Beide also, Vernunft und Natur, die intellectuelle und die organische Function im Wissen, sollen im Handeln gewissermassen neben einander ohne innere lebendige Einheit bestehen. Kann denn aber in der Einheit der

Persönlichkeit das Wissen, der Gedanke für sich genommen, das Princip oder Subject des Wollens, der Selbstbestimmung sein? Ist dabei nicht auch das lebendige natürliche Subject thätig? Als das Object der sittlichen Thätigkeit wird die Natur bezeichnet und dieser Begriff auch auf den Menschen ausgedehnt, denn nach der Deduction umfasst der Begriff der Natur das Ineinander des Dinglichen und Geistigen als Gewusstes. In diesem Sinne ist die Persönlichkeit nur als handelnde in jedem Moment Vernunft; als Object des Handelns wird dieselbe zugleich sich selbst zur Natur, worauf gehandelt wird. Nun ist doch das eigentliche Object des sittlichen Handelns eine menschliche Persönlichkeit, denn auf diese ist das Handeln entweder unmittelbar gerichtet oder mittelbar, indem die Natur für die Persönlichkeit gebildet wird. Da aber das auf die Persönlichkeit und das zunächst auf die Natur gerichtete Handeln sich sehr verschieden gestalten, so ist die Formel der Durchdringung der Natur durch die Vernunft viel zu eng, um das Object, den Inhalt der sittlichen Aufgabe zu bezeichnen, und die Ausdehnung des Begriffs der Natur überhaupt auf die menschliche Persönlichkeit ist nicht gerechtfertigt und ist verwirrend. Wenn ferner in allem sittlichen Handeln das intellectuelle Princip für sich allein thätig sein und sich der Natur einbilden und in ihr erkennbar machen soll, so ist nicht zu begreifen, wie das Erkennen oder die erkennende Vernunft als solche, ohne die Einigung mit der Natur, mit dem lebendigen Organismus gedacht, eine naturbildende Thätigkeit ausüben, oder sich ihr einbilden und erkennbar machen könnte. Die zweite Frage ist, in wie fern durch diese Begriffe Inhalt und Umfang der sittlichen Aufgabe bezeichnet sein kann.

Fassen wir ins Auge den Zweck der sittlichen Aufgabe, so erscheint die bezeichnete Formel viel zu weit, um denselben auszudrücken. Die mit der Natur geeinigte Vernunft soll die Natur in dasselbe Ineinander aufnehmen, in welchem sie selbst als menschliche Natur gesetzt ist und sich vollendet. Was ist das für ein Ineinander? Die sittliche Einigung von Vernunft und Natur setzt, nach Schleiermacher selbst, voraus eine andere in der Sittenlehre nirgends ausgedrückte, folglich noch nicht sittliche, in der menschlichen Natur als lebendigem Organismus und jedes

wirkliche Ineinander beider soll auf dieses ursprüngliche zurückgeführt werden (Entwurf S. 48 ff.). Folglich wird die sittliche Vernunft auf die nicht sittliche zurückgeführt, so dass die letztere, von der Alles ausgeht, entweder nicht die sittliche aus sich hervorgehen zu lassen vermag, oder zu etwas Höherem ihre Zuflucht nehmen muss, was jenem ursprünglichen Ineinander ganz fremd ist. Ferner wenn jedes Handeln, wodurch Natur mit der Vernunft geeinigt wird, ein sittliches ist, so sind alle Handlungen, auch die indifferenten und bösen sittlich, denn auch in diesen wirkt die Vernunft auf die Natur vermittelst der Natur und die erkennende Vernunft ist in diesen Handlungen ebenfalls erkennbar. Es muss also zu dem Begriff der Einigung der Vernunft mit der Natur noch etwas hinzukommen, was dieselbe zu einer sittlichen macht. Wir werden dies Hinzukommende in der weitern Deduction finden und dürfen, um die Ethik Schleiermachers nicht ungerecht zu beurtheilen, die oben bezeichnete Eigenthümlichkeit der Deductions-Methode Schleiermachers nicht ausser Acht lassen, welche die anfangs unbestimmten höchsten Begriffe erst in der weiteren Deduction, durch die bestimmte Beziehung auf die Totalität der niedern näher bestimmt. Allein nichtsdestoweniger müssen wir eben dies als einen Mangel der Methode bezeichnen, dass es ihr an einem bestimmten objectiven Princip fehlt, um die höchsten Begriffe von Anfang an in bestimmter Beziehung auf die Totalität der niederen zu bestimmen, nämlich so, dass in den höheren dasselbe im Allgemeinen gedacht wird, was in den niedern in besonderen Gattungen, Arten u. s. w. gesetzt ist. Es mangelt hier zunächst, wie im vorhergehenden Abschnitt für die Methode überhaupt nachgewiesen wurde, der Begriff der Einheit des Wesens, der Begriff der menschlichen oder sittlichen Persönlichkeit, welcher erst weiterhin in der Güterlehre als ein ursprüngliches Maass der verschiedenen sittlichen Elemente aufgenommen wird. Dasjenige indess, was ein ursprüngliches Maass der Thätigkeiten bildet, das gehört auch zum Begriffe derselben. Die vernünftige sittliche Persönlichkeit aber hat, wie oben bereits angedeutet wurde, ihr Werden und Dasein nur in der Gemeinschaft der Menschen und der sittlichen Weltordnung. Daher muss auch dasjenige, was dem menschlichen

Handeln überhaupt die sittliche Richtung auf die sittliche Aufgabe giebt, gegeben sein in jener höheren Lebens-Gemeinschaft der Persönlichkeit mit dem Ganzen der sittlichen Welt, welche sich in der Gesinnung der Liebe äussert. Dieser gemäss hat das sittliche Handeln die Aufgabe, im Sinne Aller zu handeln, d. h. der Zweck der sittlichen Handlung muss bezogen werden auf die Zwecke der sittlichen Gemeinschaft überhaupt, also auf die Einheit und Totalität der sittlichen Zwecke, wie dies Schleiermacher im Verlauf der Güterlehre und schon im Begriff des Gutes anerkennt, insofern dieses als Gemeingut bezeichnet wird. Es musste also in den Begriff der Vernunft und der sittlichen Aufgabe aufgenommen werden der Begriff der Einigung der Persönlichkeit mit der Gemeinschaft des Menschen. Fragen wir genauer nach dem Inhalt der sittlichen Zwecke, so muss das von der sittlichen Gesinnung, der Liebe ausgehende Handeln auch wesentlich auf die Entwicklung und die Vollendung der Persönlickeit und menschlichen Gemeinschaft gerichtet sein. Schleiermacher bezeichnet das Ziel des sittlichen Handelns oder der sittlichen Aufgabe durch den Begriff des höchsten Guts. Der Begriff desselben schliesst, schon nach der Forderung der Kritik der Sittenlehre, eine organische Einheit und Totalität in sich, d. h., nach dem Entwurf (S. 76), den organischen Zusammenhang aller Güter. Demnach müsste im Begriff des höchsten Gutes der Maassstab liegen, nach welchen wir die einzelnen Güter, ihrem sittlichen Gehalt nach, zu bestimmen hätten, allein es wird für diesen Begriff nur eine ganz abstracte Formel aufgestellt: (Entwurf S. 86): die Gesammtheit der Wirkungen der menschlichen Vernunft in aller irdischen Natur, oder (Abhandlung über das höchste Gut S. 23) die Gesammtwirkung der Intelligenz auf dieser Erde vermittelst der menschlichen Organisation. Es wird zwar gefordert, dass diese als ein abgeschlossenes Ganze gedacht werde, aber diese Forderung kann wenigstens nicht so erfüllt werden, dass in diesem Begriff ein bestimmtes Princip gedacht würde für den Organismus der einzelnen Güter. Es zeigt sich vielmehr (Entwurf S. 101), dass wir vom höchsten Gut als Einheit des Seins der Vernunft in der Natur kein besonderes Wissen haben als in dem Wissen um das Ineinander und Durchcinander aller einzelnen

Güter; „ausserdem können wir es nur ausdrücken in einer allgemeinen Formel, die inhaltsleer ist und kein reales Wissen.“ Offenbar ist also jener früher aufgestellten Forderung der Kritik nicht Genüge geleistet und die Güterlehre entbehrt eines bestimmten objectiven Princips, wonach die Sittlichkeit der einzelnen Güter d. h. der verschiedenen weltlichen Organismen in Einzelnen und das Zusammenstimmen der Einzelnen zu einer universellen Einheit und Totalität beurtheilt werden könnte.

Schleiermachers speculative Construction hat also aus dem oben und früher bezeichneten Grunde nicht ganz die Idee ausgeführt, welche ihr zu Grunde lag, die objective Totalität der sittlichen Idee in einer vollständigen Analyse des höchsten Gutes zu erfassen. Denn darüber kann nach allem Vorhergehenden kein Zweifel sein, dass ihm das Ziel der sittlichen Aufgabe die Vollendung der sittlichen Persönlichkeit selbst ist. Ist nun die Erreichung dieses sittlichen Ziels nur möglich in der sittlichen Gemeinschaft der Persönlichkeiten und ihrer Thätigkeiten und stellt sich diese dar in der weltlichen Organisation dieser Thätigkeiten, so schliesst das höchste Gut mit der sittlichen Vollendung der Persönlichkeiten in sich die Vollendung der gemeinsamen Thätigkeiten derselben und die Vollendung der weltlichen Güter oder sittlichen Organismen, so dass die Handlungen stets ein vollkommener Ausdruck des sittlichen Seins oder der Gesinnung der Persönlichkeiten und die weltlichen Gemeinschaften ein weltlicher Ausdruck dieser Vollendung der sittlichen Thätigkeiten, d. h. vollständige Organismen sind. Eine solche oder ähnliche Formel geht nicht über das Denken des Realen hinaus und enthält ein allgemeines Princip für die Sittlichkeit der verschiedenen freien Thätigkeiten in ihren verschiedenen Beziehungen. Von diesem Standpunkt aus würde sich ergeben haben, dass nicht alle Vernunftthätigkeiten auf gleiche Weise der sittlichen Beurtheilung unterworfen werden können, da sie nicht in gleicher Beziehung zur innern Entwicklung der Persönlichkeit stehen. So z. B. die Kunstthätigkeit weit weniger als das Wissen und die Religiosität.

In dem unbestimmten Begriff der sittlichen Vernunft und des höchsten Gutes lag nun auch kein bestimmtes Princip zur Bestimmung der höchsten von Schleiermacher so genannten formalen

ethischen Begriffe, des Gutes, der Tugend und der Pflicht und der dadurch bestimmten Gestalt der Sittenlehre, welche wir mit der Form derselben überhaupt jetzt näher ins Auge fassen.

c) Wissenschaftliche Form und Gestalt der Sittenlehre.

Es ergiebt sich zunächst, dass die Begriffsbestimmung der Ethik wie die der sittlichen Vernunft einer festen Begränzung entbehrt. Schleiermacher stellt dieselbe als speculative Wissenschaft der menschlichen Vernunft überhaupt gegenüber der speculativen Naturwissenschaft. Allerdings ist die Selbstthätigkeit der Vernunft eine untheilbare; der Begriff der sittlichen Vernunft umfasst dieselbe ganz, jedoch nur als sittliche, durch das freie sittliche Wollen bestimmte und bestimmbare. Folglich muss es neben der speculativen Wissenschaft der sittlichen Vernunft auch Wissenschaften der andern Vernunftthätigkeiten geben, denen die Ethik nebengeordnet ist, und über denselben eine philosophische Wissenschaft der menschlichen Vernunft oder des menschlichen Geistes überhaupt. In Schleiermachers Architektonik der Wissenschaften nimmt die Ethik diese höchte Stelle ein, da es überhaupt an einer höchsten objectiven Wissenschaft im Allgemeinen fehlt. Warum es für ihn keine speculative Wissenschaft des Erkennens giebt, haben wir im vorhergehenden Abschnitt gesehen; die Religionsphilosophie und Aesthetik ordnet er aus Gründen, die wir später werden kennen lernen, der Ethik unter. Jene Stelle der speculativen Wissenschaft der menschlichen Vernunft überhaupt aber füllt Schleiermachers Ethik nur unvollkommen aus, da der allgemeine Theil nicht einmal eine Exposition der sittlichen Ideen vollständig umfasst.

Es ist von einer andern Seite her der Ethik Schleiermachers der Vorwurf gemacht worden, dass sie den Begriff derselben empirischer Weise zu eng auffasse, indem sie dieselbe auf die menschliche Vernunft beschränke und „den Gedanken einer reinen Ethik, d. h. der von der Rücksicht auf einen bestimmten Willen, wie z. B. den menschlichen und die Bedingungen und Formen seiner Thätigkeit nicht beschränkten Darlegung der Ideen als der Musterbilder für jedes Wollen und Handeln verschmäht.“ (Hartenstein a. a. O. S. 121). Es ist allerdings richtig, dass Schleier-

sittlichen Bildungsgebiete. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft der sittlichen Einzelwesen findet Schleiermacher darin, dass das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur bei ihrer Zerspaltung in der Mehrheit von Einzelwesen nur vollständig sei durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Auch diese Begründung ist undeutlich und unvollständig. Man kann nicht behaupten, dass das Sein der menschlichen Vernunft selbst in den Einzelwesen zerspalten sei, denn wäre dies der Fall, so würde das Einzelwesen überhaupt einer freien selbstständigen Vernunftentwicklung nicht fähig sein und die menschliche Vernunft existirt nicht als Substanz ausser den Einzelwesen. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft ist theilweise eine vorsittliche, begründet in der Nothwendigkeit der Selbsterhaltung des Menschen als Gattungswesen und als selbstthätiges Wesen, um die äussere und übrige lebendige Natur sich unterwerfen zu können; sie ist eine sittliche, insofern sie in der Identität der menschlichen Natur begründet, Grundbedingung aller vernünftigen sittlichen Entwicklung des Menschen ist.

Aus der relativen Identität und Verschiedenheit der sittlichen Vernunftthätigkeiten folgert nun Schleiermacher, dass durch jede sittliche Thätigkeit Gemeinschaft und Scheidung gesetzt, folglich alle sittliche Bildungsgebiete relativ gemeinsame und relativ geschiedene sind. Die organisirende Thätigkeit bildet, so weit sie in den Einzelwesen dieselbe ist (vermöge derselben Organisation und derselben zu bildenden Natur), ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet, das des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs. Sofern dagegen mehrere Einzelwesen mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgesaltung bilden, werden ihre Bildungsgebiete von einander geschieden sein und jedes wird ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Für die identisch symbolisirende oder bezeichnende Thätigkeit giebt es ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet im Zusammensein des Denkens und Sprechens. Da aber in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des

schaften fällt. Indess die ganze speculative Ethik Schleiermachers hätte keinen Anspruch auf diesen Begriff, wenn sie nur das Geschehen darstellte und nicht durchgängig, auch in der Güter- und Tugendlehre, das der sittlichen Idee Entsprechende zum Gegenstand hätte. Dass das letztere der Fall ist, geht aus unsrer obigen Darstellung im Allgemeinen hervor. Seine Sittenlehre stellt sich das Problem, die Einheit und Totalität der Einigung der menschlichen Vernunft und der Natur, welche im Begriff der sittlichen Aufgabe oder dem des höchsten Gutes liegt, in ihrem Werden und in ihrer Vereinzelung von verschiedenen Seiten in den Begriffen der Tugenden, der Güter und der Pflichten zu begreifen. Es handelt sich also in allen ihren Formen und Gestalten darum, dass und wie das höchste Gut hervorgebracht werde. Folglich darf seine Sittenlehre das letztere oder die sittliche Aufgabe, das ideale Soll niemals aus den Augen verlieren, wie sie denn auch ausdrücklich bemerkt, (Entwurf S. 74, 76), dass jeder ethische Satz die Beziehung auf den Punkt der Voraussetzung und der Vollendung (das höchste Gut) enthalten müsse. Das ethische Wissen nämlich soll seinen Inhalt weder als ein Sollen noch als einen guten Rath ausdrücken, weil hierdurch nicht das wirkliche Sein der Vernunft, sondern ihr Nichtsein ausgedrückt werde. Die Sätze der Sittenlehre sollen auch als Gesetze das wirkliche Handeln der Vernunft auf die Natur ausdrücken (S. 54, 58). Hierin aber liegt keineswegs, dass sie bloss auf das Geschehen sich beschränke, sondern sie umfasst überall das wirkliche Handeln in seiner Richtung auf die ganze sittliche Aufgabe, also in der idealen Tendenz; sie zeigt die sittlichen Gesetze auf „ohne Rücksicht auf den Erfolg in der Geschichte“ (S. 58).

Es ergiebt sich also, dass es der Ethik Schleiermachers keineswegs an dem idealen Element fehlt, dass sie es nur in ganz anderer Weise besitzt und zu erfassen sucht, als Hartenstein verlangt. Die Herbartsche Philosophie nämlich gewinnt die ethischen Ideen oder Musterbilder aus einzelnen für sich aufgestellten ästhetischen Urtheilen, nach deren Realität und Begründung in der menschlichen Natur sie gar nicht fragt. Was kann es aber nützen, abstracte Begriffe für die sittliche Beurtheilung des Wollens aufzustellen, wenn wir den Zusammenhang ihres sittlichen Inhalts

mit der menschlichen Natur nicht kennen? Denn in diesem Falle können wir unmöglich mit Bestimmtheit wissen, ob sie überhaupt der menschlichen Natur entsprechen, ob sie innere Wahrheit oder sittlichen Werth für dieselbe haben. Wenn dagegen Schleiermacher das Ideale in der Analyse der Gesammt-Wirksamkeit der menschlichen Vernunft in ihrem Streben nach der Erreichung der vollständigen sittlichen Aufgabe erforscht, so müssen wir, nach allem Vorhergehenden, diesen Standpunkt der Betrachtung als einen grossen Fortschritt der Ethik ansehen. Dagegen ist nicht zu läugnen, dass die im Vorhergehenden bezeichneten Mängel in der Ausführung, in dem Begriff der sittlichen Vernunft und des höchsten Gutes wesentlich Veranlassung zu falscher Auffassung und Beurtheilung geworden sind. Der Grund jener Mängel liegt jedoch keineswegs im Empirismus; es ist Schleiermacher nicht vorzuwerfen, dass er das Ideale zu sehr im wirklichen Geschehen aufgehen lasse, sondern von idealen religiösen Voraussetzungen ausgehend erfasst er das Ideale nicht hinreichend in seinem realen Lebens-Ursprunge, in der Freiheit und Einheit der lebendigen Persönlichkeit.

Der oben näher bezeichnete Mangel des objectiven Princips kommt nun auch zum Vorschein in der Aufstellung jener drei sogenannten formalen ethischen Begriffe, der Tugenden, der Güter und der Pflichten, besonders aber des mittleren. Eine Deduction derselben fehlt, wenn man eine solche nicht etwa darin finden will, dass der Tugend- und der Güter-Begriff auf den Ausgangs- und End-Punkt des sittlichen Handelns, der Pflichtbegriff auf die Bewegung zwischen beiden bezogen wird. Es liegt dieser Auffassung eine richtige Anschauung zu Grunde, aber nicht hinreichend entwickelt, denn durch die angegebenen Beziehungen allein ist die Bedeutung dieser Begriffe nicht bestimmt. Von dem Begriff der sittlichen Thätigkeit des Einzelwesens aus konnten diese Begriffe nicht abgeleitet werden, weil die sittliche Vernunft des Einzelwesens nicht für sich abgesondert gedacht werden kann und demnach besonders der Begriff des Guts keine unmittelbare Beziehung zum Einzelwesen hat und im Grunde alle übrigen auf den Begriff des höchsten Gutes bezogen werden. Fassen wir aber die sittliche Vernunft bestimmter auf in ihrer Wirklichkeit,

so ergeben sich hieraus diese Begriffe als die drei verschiedenen Momente jenes Begriffs. Ist nämlich dieselbe nur wirklich als Entwicklung der Gesinnung der Persönlichkeit, welche sich selbst das Gesetz des Wollens und Thuns auferlegt in der Einigung mit der sittlichen Gemeinschaft: so stellt der Tugendbegriff das subjective Moment der Entwicklung der selbstbewussten sittlichen Persönlichkeit dar, der Begriff des sittlichen Gutes das objective Moment der gemeinsam erfüllten sittlichen Aufgabe in der umfassenden Selbstständigkeit, Allgemeinheit und Gemeinsamkeit des sittlich Gewordenen; der Pflichtbegriff bezeichnet das Gesetz der freien sittlichen Selbstbestimmung des Einzelnen im Verhältniss zur gemeinsamen sittlichen Aufgabe.

Wenn nun auch diese formalen Begriffe durch die bestimmte Beziehung auf die Vollendung des höchsten Gutes eine bestimmte Bedeutung erlangten, welche sie in den früheren Systemen nicht hatten, so bleibt doch der Begriff des Gutes, wie der entsprechende der sittlichen Vernunft in einer gewissen Unbestimmtheit, insofern derselbe einerseits als ein rein ethischer Begriff gedacht wird und anderseits auf die wirklich bestehenden weltlichen Organismen oder menschlichen Gemeinschaften bezogen wird. Kann nun aber eine solche, z. B. der Staat angesehen werden als bloss aus der sittlichen Thätigkeit hervorgehend, als ein rein sittliches Gut? Dies könnte und würde nur dann möglich sein, wenn alles Handeln der Menschen ein sittliches wäre. Da aber das wirkliche Handeln zugleich ein böses und weder gutes noch böses ist, so werden die weltlichen Organismen auch Abbilder dieser Unvollkommenheiten und Verkehrtheiten sein. Es ist deshalb erst genauer zu untersuchen, inwiefern die weltlichen Organismen und Gemeinschaften überhaupt aus der sittlichen Idee konstruirt und als sittliche Güter der Betrachtung zu Grunde gelegt werden können.

Was die Gestaltung der Sittenlehre nach diesen drei Begriffen als Tugend-, Güter- und Pflichtenlehre betrifft, so ist gegen die historisch-kritische Begründung derselben, gegenüber den früheren Systemen, nichts einzuwenden; hiermit ist aber noch keine speculative Begründung derselben überhaupt gegeben. Zunächst könnte gefragt werden, warum die Trennung dieser drei Formen, welche Schleiermacher für die christliche Sittenlehre als unstatt-

haft bezeichnet, für die speculative gefordert ist. Die Antwort ergiebt sich aus der speculativen Stellung der letzteren. Sie hat die Aufgabe, das was der sittlichen Idee entspricht, ganz aus dem Allgemeinen heraus und im Allgemeinen zu deduciren, die allgemein-gültigen unverrückbaren Begriffe und Principien aufzustellen, von welchen die empirisch-geschichtlichen (kritischen) und die praktischen Wissenschaften auszugehen haben, um näher die geschichtlichen Erscheinungen zu begreifen und Grundsätze für die Praxis aufzustellen. Offenbar liegt in dem universellen Standpunkt der speculativ-ethischen Betrachtung die Möglichkeit jener Trennung; für die Bestimmung der Grundsätze im Einzelnen hätte sich dieselbe nicht festhalten lassen. Ueber die Vorzüge und Mängel dieses speculativen Verfahrens können wir vorläufig noch nicht urtheilen, bis wir die Ausführung kennen gelernt haben. Dass indess diese Gestaltung der Sittenlehre ganz dem Charakter der Speculation Schleiermachers entspricht, welche vom Allgemeinen Universellen ausgehend das concrete Dasein der Totalität des Wirklichen in relativen Gegensätzen zu umspannen sucht, ergiebt sich aus allem Vorhergehenden von selbst. Auch hierin steht sie in directem Gegensatz zur Rechtsphilosophie Hegels, deren Gestalt nach den drei Entwicklungsstufen der sittlichen Idee bestimmt ist. Stellt indess, nach Schleiermacher selbst, die Ethik dar (S. 48) ein Werden im Fortschreiten vom ersten Punkte bis zum letzten, ein potentiirtes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur: so musste auch in der wissenschaftlichen Form und Gestalt der Ethik die Entwicklungsform mehr hervortreten, wenn dies, nach dem ganzen Charakter dieser Speculation, möglich gewesen wäre. Welche Folgen hieraus in der Ausführung erwachsen, wird sich im Verlauf derselben zeigen.

Zweiter Theil.

Ausführung der philosophischen Sittenlehre in ihren wesentlichen Grundzügen.

Dem Begriff und der vorgezeichneten Gestaltung gemäss stellt Schleiermacher die speculative Sittenlehre dar in der Lehre von den Gütern, von den Tugenden und von den Pflichten. Für unsere Betrachtung entsteht nun die Frage, ob sie hierbei stehen bleiben, oder auch die von der Ethik abhängigen kritischen und technischen Disciplinen in ihren Kreis ziehen muss. Hierbei wird es darauf hauptsächlich ankommen, ob die höchsten Principien derselben in der Ethik selbst schon bestimmt und ausdrücklich entwickelt und in jenen untergeordneten Disciplinen nur kritisch-historisch und technisch angewandt werden, oder ob sie in der ersteren nur der Form nach enthalten sind und erst in den letzteren als bestimmte Principien zum Vorschein kommen. Eine allgemein und principiell bestimmte Stellung haben diese Wissenschaften nicht; es wird in Rücksicht derselben nur bemerkt, dass sie ausserhalb der realen Wissenschaft und der Sittenlehre liegen (Entwurf S. 69), und die Lücke zwischen dem speculativen und empirischen Wissen auf der idealen Seite ausfüllen (S. 70). Werfen wir einen Blick auf die einzelnen Wissenschaften selbst, so sehen wir, dass das Verhältniss derselben zur Ethik keineswegs ein gleiches ist. Ziemlich unabhängig von ihr erscheint die Aesthetik, welche nur den Begriff der innern Kunstthätigkeit, seiner allgemeinen speculativen Stellung nach, aus der Ethik

entlehnt, im Uebrigen aber durch eigentlich ethische Principien in ihren Betrachtungen nicht geleitet wird. Ganz anders die kritische Disciplin der Religionsphilosophie, welcher die Aufgabe gestellt wird, die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen (Glaubenslehre S. 5), und dies von der Ethik aus. Wir werden das Princip dieser Construction, welches mit der ethischen Auffassung des Wesens der Kirche zusammenfällt, an seinem Orte zu prüfen haben. Dasselbe gilt von dem Princip der Entwicklung der verschiedenen Staatsformen, der Staatsverfassungen u. s. w., welches Schleiermacher in der kritischen Wissenschaft der Politik entwickelt hat. Im engsten Verhältniss zur Ethik steht die technische Disciplin der Pädagogik. Schleiermacher selbst bemerkt, dass diese Wissenschaft eine Probe für die Ethik sei; es könne jedes System der Ethik nur zeigen, dass es Wahrheit habe, wenn eine Methode aufgestellt werden kann, dasselbe zu realisiren, und ein Gesetz für das menschliche Leben, welches die Pädagogik nicht realisiren könne, für sie also nicht das richtige sei, könne überhaupt, auch für die Ethik, nicht das richtige sein. Wir werden demnach auf die Principien derselben unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

Ist nun hiermit der Kreis der von Schleiermacher bearbeiteten kritischen und technischen, d. h. philosophisch-ethischen Wissenschaften abgeschlossen, so fehlt, wie es scheint, der Sittenlehre Schleiermachers ein wesentliches Moment der Ausführung, nämlich die Construction der Grundsätze des sittlichen Handelns, wie es im wirklichen Leben, innerhalb der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften sich realisirt und realisiren soll. Denn die Pflichtenlehre construirt nur Pflichtformeln für einzelne sittliche Gebiete, in Beziehung auf die allgemeinen Gegensätze des Aneignens und Gemeinschaftbildens; eine allgemeine kritisch-philosophische ethische Wissenschaft aber, welche alle sittlichen Gebiete umfasst hätte, hat Schleiermacher nicht aufgestellt. Diese Lücke ist jedoch durch die theologische Wissenschaft der christlichen Sitten-

lehre ausgefüllt. Wenn er nämlich das sittliche Handeln des Christen als eine weitere Entwichlung des sittlichen Handelns überhaupt betrachtet, so kann in der christlichen Sittenlehre nichts vorkommen, was den Principien der speculativen Sittenlehre widerspricht; vielmehr muss alles in der christlichen Sittenlehre aufgestellte, wenn es auch nicht unmittelbar aus den Principien der sittlichen Entwicklung überhaupt abzuleiten ist, doch mit denselben übereinstimmen. Es erscheint demnach die christliche Sittenlehre von dieser Seite als eine weitere Entwicklung oder Ausführung der philosophischen.

Wir werden also, nachdem wir die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der speculativen Ethik durchlaufen haben, einen Blick werfen auf die Construction des sittlichen Handelns des Einzelnen in der Gemeinschaft oder des Handelns der Gemeinschaft selbst, und zwar in zwiefacher Beziehung: einerseits auf die Grundsätze der Erziehung, welche Schleiermacher als ein sittliches Handeln der älteren Generation auf die jüngere, demnach auch als ein Handeln der sittlichen Gemeinschaft auffasst, anderseits auf die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns, welches Schleiermacher als ein Handeln der christlich-sittlichen Gemeinschaft construirt. Da jene vom Standpunkt einer kritisch-philosophischen Wissenschaft, diese aber zugleich vom theologischen Standpunkt aus aufgestellt ist: so muss in der Uebereinstimmung der Grundsätze von beiden Seiten die Consequenz der allgemeinen ethischen Principien sichtbar werden.

Es versteht sich von selbst, dass unsere Abhandlung auch hier auf die Darstellung und Kritik der philosophischen Grundgedanken sich beschränken muss. In der Darstellung wird sie überall den Zusammenhang hervorzuheben suchen und zu diesem Zweck das in den Schriften Schleiermachers oft Zerstreute zusammenstellen. In der Anordnung der folgenden Abschnitte folgen wir dem Gange der von dem Allgemeinen, Universellen herabsteigenden Betrachtung, ohne uns an die speciellen Abschnitte Schleiermachers zu binden. Wir sehen deshalb vom Begriff der Güterlehre ab, da das Erste, was hier in Betracht kommt, die Construction der Vernunftthätigkeiten durchaus nicht der Güter-

lehre allein angehört. Unsere Abhandlung wird demnach umfassen:

I) Die Construction der verschiedenen sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse überhaupt;

II) die sittliche Aufgabe der einzelnen Vernunft-Thätigkeiten;

III) Die Construction der sittlich-weltlichen Organismen: der Familie, des Staats, der nationalen Gemeinschaft des Wissens, der freien Geselligkeit und der Kirche;

IV) die Tugendlehre;

V) die Pflichtenlehre.

VI) die allgemeinen Grundsätze der Erziehung oder der Pädagogik;

VII) die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns oder der christlichen Sittenlehre.

1. Die Construction der sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse der Einzelnen.

Es ist oben bereits bemerkt worden, wie Schleiermacher das Ineinander von Natur und Vernunft gedacht wissen will als ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft, (die Natur nämlich als ὄργανον Werkzeug, womit gehandelt wird, betrachtet), und das Handeln der Vernunft als ein organisirendes. Die Vernunft ist als Kraft in der Natur überall organisirende Thätigkeit und eben so ist alle Vernunftthätigkeit symbolisirend, sich zu erkennen gebend, d. h. aus der von ihr vollbrachten Einigung, Bildung kann die Vernunft selbst, deren Wesen das Erkennen ist, erkannt werden. — Hierin haben wir denn allerdings einen gewissen Gegensatz, denn „Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gedacht ist (S. 92), aber hierin liegt nicht der Gegensatz zweier von einander gesonderter verschiedener Thätigkeiten, wie dieser weiterhin in diesen Begriffen gesetzt wird, nämlich der organi-

sirenden Thätigkeit als der bildenden, naturbildenden, der symbolisirenden als der des Wissens und Gefühls. Hierbei jedoch kommt noch ein anderer Gegensatz in Betracht, der der in allen identischen und der individuellen Vernunftthätigkeiten. Dieser wird auf folgende Weise eingeführt (S. 93). Da alles sittlich für sich zu setzende als einzelnes zugleich auch begriffsmässig von allem anderen einzelnen verschieden sein muss: so müssen auch die einzelnen Menschen begriffsmässig von einander verschieden sein. Die begriffsmässige Verschiedenheit wird näher bezeichnet als Verschiedenheit der Einheit selbst, als innerliche Verschiedenheit. Indess die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit wird nirgends begründet. Unmöglich kann dieselbe daraus folgen, dass das Einzelne (Subject) ein für sich gesetztes ist; auch wissen wir ja noch gar nicht, wiefern das einzelne für sich gesetzt werden kann. Schleiermacher beruft sich darauf, dass das Eigenthümliche schon „vor allem sittlichen Verfahren" entstanden sei, dass alle Einzelwesen einer Gattung um so mehr unter sich innerlich verschieden seien, als die Gattung selbst als solche feststehe. Hiermit ist jedoch noch keineswegs bewiesen, dass die Eigenthümlichkeit auf dem sittlichen Gebiete bestehe und bestehen müsse, und dass sie eine durchaus innerliche sei. Wenn (S. 96) bemerkt wird, ohne den Charakter der Besonderheit könne das Handeln kein natürliches sein, so ist mit dieser natürlichen empirischen Besonderheit noch nicht die innerliche, alle Vernunftthätigkeit differentiirende gegeben. Es fehlt hier wiederum der Begriff der Persönlichkeit, welcher erst später eingeführt wird als ursprüngliches Maass der Vernunftthätigkeiten, denn die Individualität kann nur bestimmt aufgefasst werden als Resultat der ganzen selbstthätigen Entwicklung der Persönlichkeit.

Ist nun vermöge dieser individuellen Verschiedenheit die organisirende und die symbolisirende Thätigkeit eine zwiefache: eine sich immer und überall gleiche, insofern sie sich gleich verhält zur Vernunft, welche überall die Eine und selbige ist und eine überall verschiedene, individuelle, weil die Vernunft immer schon in einem verschiedenen gesetzt ist, so folgt hieraus eine Gemeinschaft und eine Verschiedenheit und Geschiedenheit der

sittlichen Bildungsgebiete. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft der sittlichen Einzelwesen findet Schleiermacher darin, dass das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur bei ihrer Zerspaltung in der Mehrheit von Einzelwesen nur vollständig sei durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Auch diese Begründung ist undeutlich und unvollständig. Man kann nicht behaupten, dass das Sein der menschlichen Vernunft selbst in den Einzelwesen zerspalten sei, denn wäre dies der Fall, so würde das Einzelwesen überhaupt einer freien selbstständigen Vernunftentwicklung nicht fähig sein und die menschliche Vernunft existirt nicht als Substanz ausser den Einzelwesen. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft ist theilweise eine vorsittliche, begründet in der Nothwendigkeit der Selbsterhaltung des Menschen als Gattungswesen und als selbstthätiges Wesen, um die äussere und übrige lebendige Natur sich unterwerfen zu können; sie ist eine sittliche, insofern sie in der Identität der menschlichen Natur begründet, Grundbedingung aller vernünftigen sittlichen Entwicklung des Menschen ist.

Aus der relativen Identität und Verschiedenheit der sittlichen Vernunftthätigkeiten folgert nun Schleiermacher, dass durch jede sittliche Thätigkeit Gemeinschaft und Scheidung gesetzt, folglich alle sittliche Bildungsgebiete relativ gemeinsame und relativ geschiedene sind. Die organisirende Thätigkeit bildet, so weit sie in den Einzelwesen dieselbe ist (vermöge derselben Organisation und derselben zu bildenden Natur), ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet, das des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs. Sofern dagegen mehrere Einzelwesen mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgesaltung bilden, werden ihre Bildungsgebiete von einander geschieden sein und jedes wird ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Für die identisch symbolisirende oder bezeichnende Thätigkeit giebt es ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet im Zusammensein des Denkens und Sprechens. Da aber in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des

Bewusstseins gesetzt ist, welche die Einheit seines Lebens bildet, so ist auch in jedem ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet, das der Erregung und des Gefühls gesetzt. — Hieran knüpft sich die Deduction der sittlichen Verhältnisse der Einzelnen in Beziehung auf diese verschiedenen Gebiete. Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr ist das Verhältniss des Rechts, oder das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft durch einander. Das Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist das des Glaubens, oder die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens von dem Gemeinbesitz der Sprache und umgekehrt dieses von jener. In der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums bilden die Einzelnen das sittliche Verhältniss der (freien) Geselligkeit, das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit durch einander (indem nämlich das eigenthümlich gebildete Eigenthum des Einzelnen zur Anschauung der Anderen, der Gemeinschaft gebracht wird). Das sittliche Verhältniss der einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls ist das der Offenbarung, oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Begriffe der verschiedenen Vernunftthätigkeiten, so zeigt sich, dass die organisirende nicht in der ursprünglich bestimmten Allgemeinheit, sondern als bildende, naturbildende aufgefasst wird und das Wesen der symbolisirenden im Erkennen liegt. Beide Begriffe sind in ihrer ursprünglichen eigentlichen Bedeutung offenbar viel zu weit, um gesonderte Vernunftthätigkeiten bezeichnen zu können; das was allen Vernunftthätigkeiten wesentlich zukommt, kann unmöglich das specifische Merkmal einer Art derselben bilden. Es kann das Organsein der Natur, oder dass die Vernunft sich der Natur als Organ bedient, eben so wenig das Wesen einer besondern sittlichen Thätigkeit ausmachen, als das sich Erkennbarmachen oder Bezeichnen in der Natur; denn in beiden Begriffen wird nicht das innere Wesen der Thätigkeit gedacht; es kommt z. B. beim Wissen und bei der Religiösität gar nicht an

auf das sich Erkennbar machen, sondern auf die Bestimmtheit der innern Thätigkeit selbst, die sich erkennbar macht. Fassen wir dagegen in beiden Begriffen die bildende und die erkennende Thätigkeit auf (wie denn Rothe in seiner theologischen Ethik diese beiden Begriffe jenen substituirt), so sind dieselben aus jenem höchsten Begriff der Einigung von Vernunft und Natur nicht füglich abzuleiten, denn nach diesem Begriff sind alle sittlichen Thätigkeiten wesentlich naturbildende, folglich auch die symbolisirenden. Demnach bleibt denn auch ganz unbestimmt, wie die beiden Glieder des Gegensatzes im vernünftigen Wesen eine Einheit bilden. Allerdings weist Schleiermacher (S. 115, 116 ff.) nach, wie beide Thätigkeiten in ihren Endpunkten, Grösstes und Kleinstes, einander bedingen; wie alles Sittliche auf jedem Punkt ein Mehr oder Minder von beiden zugleich ist. Aber hiermit ist noch keine bestimmte, in sich gegliederte Einheit und Totalität gesetzt. Eben deshalb umfassen beide Begriffe auch nicht die Begriffe aller einzelnen Vernunftthätigkeiten und das Ganze derselben. Der Begriff der bildenden naturbildenden Thätigkeit wird zwar von Schleiermacher auch auf das Bilden aller menschlichen Organe, Talente ausgedehnt, aber auch dann lassen sich nicht die gemeinschaftbildenden, d. h. die auf die Organisation der menschlichen Gemeinschaften gerichteten Thätigkeiten unter diesem Begriff subsumiren. Den Begriff der symbolisirenden oder bezeichnenden Thätigkeit hat Schleiermacher aufgestellt, um das Gemeinsame der daraus abzuleitenden Thätigkeiten des Wissens (Denkens und Sprechens) und des Gefühls zu umfassen. Freilich ist diesen Thätigkeiten das Symbolisiren, das Aeusserlichwerden und Darstellen des Innern gemeinsam, aber dies Gemeinsame macht nicht das Wesen jener Thätigkeiten aus. Ist aber, nach Schleiermacher, das Erkennen das Wesen der Vernunftthätigkeit, so musste es auch hier an die Spitze gestellt werden, wobei sich denn das Gefühl als individuelles Erkennen ergeben hätte (wie es Rothe auch wirklich bestimmt). Dies aber würde in Beziehung auf das religiöse Gefühl nicht mit der Theorie Schleiermachers übereingestimmt haben.

Beide Thätigkeiten nun, die bildende und die bezeichnende,

gestalten sich zu zwei beziehungsweise von einander verschiedenen und geschiedenen Thätigkeiten, nämlich jede als eine in Allen identische und als eine individuelle. Geben wir auch Schleiermacher zu, dass jede Vernunftthätigkeit im Individuum sich individuell gestaltet, und zugleich in derselben eine Allen gemeinsame Identität, Gleichheit hervortritt, so ist und bleibt doch in dieser Identität und Differenz die Thätigkeit wesentlich Eine. Schleiermacher hat diese allgemeine Unterscheidung der Vernunftthätigkeiten ohne Zweifel zunächst festgestellt in Beziehung auf die Verschiedenheit des Wissens und des Gefühls, wovon das erstere allerdings auf Identität gerichtet ist, das letztere am meisten eigenthümlich sich gestaltet. Aber beide verhalten sich darum nicht als verschiedene Entwicklungen einer ihnen beiden gemeinsam zu Grunde liegenden Thätigkeit; ein solches Abstractum von symbolisirender Thätigkeit existirt nicht. Allerdings ist uns das Gefühl im Sinne Schleiermachers gleichsam neben dem Denken und Wissen als eine besondere Bestimmtheit der Seelenthätigkeit oder des Bewusstseins gegeben, aber keineswegs als eine von dem Wissen verschiedene und geschiedene, beziehungsweise selbstständige Vernunftthätigkeit. Die Psychologie darf im Begreifen dieser Thätigkeiten nicht bei der relativen Identität und Entgegensetzung stehen bleiben; sie muss vielmehr beide in ihrer Entwicklung aus der Einheit des lebendigen Wesens, der Persönlichkeit erfassen. Da ergiebt sich denn, dass das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein aufzufassen ist als Ausdruck der lebendigen und bewussten Einheit und Totalität des Subjects, das Wissen aber als Ausdruck der Bestimmtheit des Objects in der objectiven Einheit und Totalität des denkenden Bewusstseins, so dass es zwar auch dem lebendigen Subject einwohnt aber zugleich eine von der Subjectivität beziehungsweise verschiedene, für sich gesetzte Sphäre bildet. Das Gefühl ist wesentlich individueller Lebenszustand des bewussten Subjects, worin zwar die einzelnen Thätigkeiten ihren dunkeln Einheitspunkt haben, der aber eben darum nicht als eine freie selbstbewusste Vernunftthätigkeit für sich hervortreten kann, wie das Wissen und die nach Aussen gerichtete

Selbstthätigkeit. Das religiöse und sittliche Gefühl erscheint nur insofern als eine freie Thätigkeit, als es Ausdruck ist der Selbstbestimmung, der freien Erhebung, der geistigen Entwicklung der Persönlichkeit überhaupt. Dass Schleiermacher im Begriff des Gefühls die Entwicklung der Persönlichkeit oder des persönlichen geistigen Lebens von der des Wissens unterschied, beruht auf seiner tiefen wahren Anschauung des sittlichen Lebens. Allein seine speculative Psychologie ging, wie wir sahen, zu wenig auf die objective Einheit des Wesens und die Entwicklung der einzelnen Thätigkeiten in und aus derselben zurück, als dass es ihm hätte gelingen können, den Begriff der individuellen Lebensentwicklung und besonders ihr Verhältniss zum Wissen, näher zu bestimmen. Daher die unbestimmte Entgegensetzung beider. Und diesen Gegensatz überträgt er nun auch auf die organisirende Thätigkeit. Auch hier liegt seiner Konstruction und Auffassung eine wirkliche Anschauung zu Grunde. Es ist nicht zu läugnen, dass diese Thätigkeit sich eigenthümlich gestaltet in der Bildung desjenigen Eigenthums, worin die Persönlichkeit zunächst waltet und thätig ist, des Hauses, der Werkstatt u. s. w. Sowohl in der Bildung des Einzelnen, als in der Anordnung des Ganzen spricht sich das Talent, der Ordnungssinn, der Geschmack, der Reichthum, also eine gewisse Tüchtigkeit des Eigenthümers aus. Darum aber sind nicht zweierlei naturbildende Thätigkeiten zu unterscheiden, eine, welche identisch und eine andre, die individuell bildet, sondern die naturbildenden Thätigkeiten gestalten sich zugleich in Allen identisch und in Jedem individuell, mit dem Unterschiede, dass in einzelnen Thätigkeiten und Richtungen derselben das individuelle Moment, in andern das identische vorherrscht.

Die der Konstruction zu Grunde liegenden Mängel kommen zunächst nun auch in der Ableitung der sittlichen Verhältnisse der Einzelnen zum Vorschein. Sind nämlich die vier konstruirten sittlichen Vernunftthätigkeiten nicht wirklich selbstständige, bestimmt von einander unterscheidbare Thätigkeiten so werden auch die nach denselben abgeleiteten sittlichen Verhältnisse, keine bestimmt unterscheidbare Selbstständigkeit in Anspruch nehmen

können. Zunächst ist das Rechtsverhältniss den übrigen sittlichen Verhältnissen der Einzelnen unter einander nicht an die Seite zu setzen, da es wesentlich ein Verhältniss der Einzelnen zum Ganzen einer organisirten Gemeinschaft einschliesst; nur im Staat existirt ein Recht. Dem Object nach beschränkt sich dasselbe keineswegs auf die Resultate der identisch bildenden Thätigkeit, auf das Verkehr oder gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft, sondern umfasst von Anfang an auch die persönliche Selbsterhaltung und Freiheit, die Verhältnisse des individuellen Eigenthums, der Familie, des öffentlichen Lebens und nimmt in seiner weiteren Entwicklung alle sittlichen Lebensverhältnisse von der universellen Seite, so weit sie zur Organisation der Gemeinschaft gehören, in sich auf. Eben so wenig ist das Verhältniss der freien Geselligkeit zu beschränken auf die Anerkennung fremden Eigenthums und Aufschliessung des eigenen, um die Eigenthümlichkeit der Organe zur Anschauung zu bringen. Vielmehr knüpft sich dieselbe in ihrer weiteren Form weit mehr an gemeinsame weltliche Selbstthätigkeit, in ihrer engeren Form an die Verhältnisse der Verwandtschaft, der gleichmässigen persönlichen Bildung und Entwicklung des Gemüths. Das sittliche Verhältniss des Glaubens, beruhend auf der Voraussetzung der Wahrheitsliebe, der Identität des Denkens und Sprechens, möchte, dem Sprachgebrauch nach, wohl besser als Vertrauen zu bezeichnen sein, ist aber nicht bloss ein Verhältniss der Lehrenden und Lernenden zu einander, sondern ein allgemeines, denn auf dem Vertrauen beruhen alle sittlichen Verhältnisse des Verkehrs und der Gemeinschaft überhaupt. Wenn endlich das sittliche Verhältniss der Offenbarung auf der Sittlichkeit des Gefühls beruht, so dass „das Entstehen desselben zugleich sein Aeusserlichwerden (in der Geberde) ist und dass es in dieser Aeusserung auf den andern kund werde, dass hierin die Vernunft die Schranke der Einzelheit durchbreche, um sich mit sich selbst zu einigen, und das Einzelwesen, indem es gesetzt wird, auch wieder aufzuheben:“ so ist doch in diesem Verhältniss Denken und Gefühl nicht von einander zu trennen und die Aeusserung des letzteren nicht bloss durch die Geberde vermittelt, denn ein solches Offenbaren würde

nur ein sehr beschränktes sein können; die Geberde hat ihre grosse Bedeutung zugleich in und mit dem Sprechen.

Auf diese Weise wird Schleiermacher durch den angelegten Schematismus seiner vier sittlichen Vernunftthätigkeiten zu einer gewissen künstlichen abstracten Trennung des Einzelnen getrieben, welche in der Konstruction der vollkommenen ethischen Formen noch klarer zum Vorschein kommt. Ehe wir indess zu diesen übergehen, werfen wir zuvor einen Blick auf die weitere Ausführung der Gegensätze, soweit darin das Gute, d. h. die Beziehung auf das höchste Gut oder die sittliche Aufgabe näher bestimmt wird.

II. Die sittliche Aufgabe der einzelnen Vernunftthätigkeiten.

Da die sittliche Vernunft vermöge ihrer Einheit ein untheilbares Ganze bildet, da also alle Verschiedenheit und Geschiedenheit der sittlichen Thätigkeiten eine relative ist, so muss jede sittliche Handlung einerseits die Beziehung haben auf die Totalität der sittlichen Idee und anderseits muss jede bezogen werden auf die gegebene Gemeinschaft der Einzelwesen: hierin liegt nach Schleiermacher das Gute, die sittliche Aufgabe der einzelnen Handlungen und in der Trennung der Gegensätze das Böse. Hieraus folgt zunächst der Satz: dass alle die abgeleiteten Verhältnisse nur ein Gut seien in bestimmten Gemeinschaften. Es bedürfe nämlich bei der Ungleichheit aller Gemeinschaftsverhältnisse für die einzelnen bildenden Punkte eines ursprünglichen Maasses, welches für Jeden in Beziehung auf den andern dasselbe sei, eines Maasses, welches von einem ursprünglich vor aller sittlichen Thätigkeit Gegebenen ausgehen und sich in der fortschreitenden Einigung der Vernunft mit der Natur weiter entwickeln müsse. Ein solches sei gegeben in der Persönlichkeit des Einzelwesens, der Familie und der Volksthümlichkeit, denn im Begriff der Person liege „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemes-

Zweiter Theil.

Ausführung der philosophischen Sittenlehre in ihren wesentlichen Grundzügen.

Dem Begriff und der vorgezeichneten Gestaltung gemäss stellt Schleiermacher die speculative Sittenlehre dar in der Lehre von den Gütern, von den Tugenden und von den Pflichten. Für unsere Betrachtung entsteht nun die Frage, ob sie hierbei stehen bleiben, oder auch die von der Ethik abhängigen kritischen und technischen Disciplinen in ihren Kreis ziehen muss. Hierbei wird es darauf hauptsächlich ankommen, ob die höchsten Principien derselben in der Ethik selbst schon bestimmt und ausdrücklich entwickelt und in jenen untergeordneten Disciplinen nur kritisch-historisch und technisch angewandt werden, oder ob sie in der ersteren nur der Form nach enthalten sind und erst in den letzteren als bestimmte Principien zum Vorschein kommen. Eine allgemein und principiell bestimmte Stellung haben diese Wissenschaften nicht; es wird in Rücksicht derselben nur bemerkt, dass sie ausserhalb der realen Wissenschaft und der Sittenlehre liegen (Entwurf S. 69), und die Lücke zwischen dem speculativen und empirischen Wissen auf der idealen Seite ausfüllen (S. 70). Werfen wir einen Blick auf die einzelnen Wissenschaften selbst, so sehen wir, dass das Verhältniss derselben zur Ethik keineswegs ein gleiches ist. Ziemlich unabhängig von ihr erscheint die Aesthetik, welche nur den Begriff der innern Kunstthätigkeit, seiner allgemeinen speculativen Stellung nach, aus der Ethik

entlehnt, im Uebrigen aber durch eigentlich ethische Principien in ihren Betrachtungen nicht geleitet wird. Ganz anders die kritische Disciplin der Religionsphilosophie, welcher die Aufgabe gestellt wird, die Gesammtheit aller durch die eigenthümliche Verschiedenheit ihrer Basen von einander gesonderten Kirchengemeinschaften nach ihren Verwandtschaften und Abstufungen als ein geschlossenes, den Begriff erschöpfendes Ganze darzustellen (Glaubenslehre S. 5), und dies von der Ethik aus. Wir werden das Princip dieser Construction, welches mit der ethischen Auffassung des Wesens der Kirche zusammenfällt, an seinem Orte zu prüfen haben. Dasselbe gilt von dem Princip der Entwicklung der verschiedenen Staatsformen, der Staatsverfassungen u. s. w., welches Schleiermacher in der kritischen Wissenschaft der Politik entwickelt hat. Im engsten Verhältniss zur Ethik steht die technische Disciplin der Pädagogik. Schleiermacher selbst bemerkt, dass diese Wissenschaft eine Probe für die Ethik sei; es könne jedes System der Ethik nur zeigen, dass es Wahrheit habe, wenn eine Methode aufgestellt werden kann, dasselbe zu realisiren, und ein Gesetz für das menschliche Leben, welches die Pädagogik nicht realisiren könne, für sie also nicht das richtige sei, könne überhaupt, auch für die Ethik, nicht das richtige sein. Wir werden demnach auf die Principien derselben unsere Aufmerksamkeit zu richten haben.

Ist nun hiermit der Kreis der von Schleiermacher bearbeiteten kritischen und technischen, d. h. philosophisch-ethischen Wissenschaften abgeschlossen, so fehlt, wie es scheint, der Sittenlehre Schleiermachers ein wesentliches Moment der Ausführung, nämlich die Construction der Grundsätze des sittlichen Handelns, wie es im wirklichen Leben, innerhalb der verschiedenen sittlichen Gemeinschaften sich realisirt und realisiren soll. Denn die Pflichtenlehre construirt nur Pflichtformeln für einzelne sittliche Gebiete, in Beziehung auf die allgemeinen Gegensätze des Aneignens und Gemeinschaftbildens; eine allgemeine kritisch-philosophische ethische Wissenschaft aber, welche alle sittlichen Gebiete umfasst hätte, hat Schleiermacher nicht aufgestellt. Diese Lücke ist jedoch durch die theologische Wissenschaft der christlichen Sitten-

lehre ausgefüllt. Wenn er nämlich das sittliche Handeln des Christen als eine weitere Entwichlung des sittlichen Handelns überhaupt betrachtet, so kann in der christlichen Sittenlehre nichts vorkommen, was den Principien der speculativen Sittenlehre widerspricht; vielmehr muss alles in der christlichen Sittenlehre aufgestellte, wenn es auch nicht unmittelbar aus den Principien der sittlichen Entwicklung überhaupt abzuleiten ist, doch mit denselben übereinstimmen. Es erscheint demnach die christliche Sittenlehre von dieser Seite als eine weitere Entwicklung oder Ausführung der philosophischen.

Wir werden also, nachdem wir die allgemeinen Begriffe und Grundsätze der speculativen Ethik durchlaufen haben, einen Blick werfen auf die Construction des sittlichen Handelns des Einzelnen in der Gemeinschaft oder des Handelns der Gemeinschaft selbst, und zwar in zwiefacher Beziehung: einerseits auf die Grundsätze der Erziehung, welche Schleiermacher als ein sittliches Handeln der älteren Generation auf die jüngere, demnach auch als ein Handeln der sittlichen Gemeinschaft auffasst, anderseits auf die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns, welches Schleiermacher als ein Handeln der christlich-sittlichen Gemeinschaft construirt. Da jene vom Standpunkt einer kritisch-philosophischen Wissenschaft, diese aber zugleich vom theologischen Standpunkt aus aufgestellt ist: so muss in der Uebereinstimmung der Grundsätze von beiden Seiten die Consequenz der allgemeinen ethischen Principien sichtbar werden.

Es versteht sich von selbst, dass unsere Abhandlung auch hier auf die Darstellung und Kritik der philosophischen Grundgedanken sich beschränken muss. In der Darstellung wird sie überall den Zusammenhang hervorzuheben suchen und zu diesem Zweck das in den Schriften Schleiermachers oft Zerstreute zusammenstellen. In der Anordnung der folgenden Abschnitte folgen wir dem Gange der von dem Allgemeinen, Universellen herabsteigenden Betrachtung, ohne uns an die speciellen Abschnitte Schleiermachers zu binden. Wir sehen deshalb vom Begriff der Güterlehre ab, da das Erste, was hier in Betracht kommt, die Construction der Vernunftthätigkeiten durchaus nicht der Güter-

lehre allein angehört. Unsere Abhandlung wird demnach umfassen:

I) Die Construction der verschiedenen sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse überhaupt;

II) die sittliche Aufgabe der einzelnen Vernunft-Thätigkeiten;

III) Die Construction der sittlich-weltlichen Organismen: der Familie, des Staats, der nationalen Gemeinschaft des Wissens, der freien Geselligkeit und der Kirche;

IV) die Tugendlehre;

V) die Pflichtenlehre.

VI) die allgemeinen Grundsätze der Erziehung oder der Pädagogik;

VII) die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns oder der christlichen Sittenlehre.

1. Die Construction der sittlichen Vernunftthätigkeiten, Gebiete und Verhältnisse der Einzelnen.

Es ist oben bereits bemerkt worden, wie Schleiermacher das Ineinander von Natur und Vernunft gedacht wissen will als ein Organisirtsein der Natur für die Vernunft, (die Natur nämlich als ὄργανον Werkzeug, womit gehandelt wird, betrachtet), und das Handeln der Vernunft als ein organisirendes. Die Vernunft ist als Kraft in der Natur überall organisirende Thätigkeit und eben so ist alle Vernunftthätigkeit symbolisirend, sich zu erkennen gebend, d. h. aus der von ihr vollbrachten Einigung, Bildung kann die Vernunft selbst, deren Wesen das Erkennen ist, erkannt werden. — Hierin haben wir denn allerdings einen gewissen Gegensatz, denn „Symbol ist jedes Ineinander von Vernunft und Natur, sofern darin ein Gehandelthaben auf die Natur, Organ jedes, sofern darin ein Handelnwerden mit der Natur gedacht ist (S. 92), aber hierin liegt nicht der Gegensatz zweier von einander gesonderter verschiedener Thätigkeiten, wie dieser weiterhin in diesen Begriffen gesetzt wird, nämlich der organi-

sirenden Thätigkeit als der bildenden, naturbildenden, der symbolisirenden als der des Wissens und Gefühls. Hierbei jedoch kommt noch ein anderer Gegensatz in Betracht, der der in allen identischen und der individuellen Vernunftthätigkeiten. Dieser wird auf folgende Weise eingeführt (S. 93). Da alles sittlich für sich zu setzende als einzelnes zugleich auch begriffsmässig von allem anderen einzelnen verschieden sein muss: so müssen auch die einzelnen Menschen begriffsmässig von einander verschieden sein. Die begriffsmässige Verschiedenheit wird näher bezeichnet als Verschiedenheit der Einheit selbst, als innerliche Verschiedenheit. Indess die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit wird nirgends begründet. Unmöglich kann dieselbe daraus folgen, dass das Einzelne (Subject) ein für sich gesetztes ist; auch wissen wir ja noch gar nicht, wiefern das einzelne für sich gesetzt werden kann. Schleiermacher beruft sich darauf, dass das Eigenthümliche schon „vor allem sittlichen Verfahren" entstanden sei, dass alle Einzelwesen einer Gattung um so mehr unter sich innerlich verschieden seien, als die Gattung selbst als solche feststehe. Hiermit ist jedoch noch keineswegs bewiesen, dass die Eigenthümlichkeit auf dem sittlichen Gebiete bestehe und bestehen müsse, und dass sie eine durchaus innerliche sei. Wenn (S. 96) bemerkt wird, ohne den Charakter der Besonderheit könne das Handeln kein natürliches sein, so ist mit dieser natürlichen empirischen Besonderheit noch nicht die innerliche, alle Vernunftthätigkeit differentiirende gegeben. Es fehlt hier wiederum der Begriff der Persönlichkeit, welcher erst später eingeführt wird als ursprüngliches Maass der Vernunftthätigkeiten, denn die Individualität kann nur bestimmt aufgefasst werden als Resultat der ganzen selbstthätigen Entwicklung der Persönlichkeit.

Ist nun vermöge dieser individuellen Verschiedenheit die organisirende und die symbolisirende Thätigkeit eine zwiefache: eine sich immer und überall gleiche, insofern sie sich gleich verhält zur Vernunft, welche überall die Eine und selbige ist und eine überall verschiedene, individuelle, weil die Vernunft immer schon in einem verschiedenen gesetzt ist, so folgt hieraus eine Gemeinschaft und eine Verschiedenheit und Geschiedenheit der

sittlichen Bildungsgebiete. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft der sittlichen Einzelwesen findet Schleiermacher darin, dass das Sein der Vernunft in der menschlichen Natur bei ihrer Zerspaltung in der Mehrheit von Einzelwesen nur vollständig sei durch die sittliche Gemeinschaft der Einzelwesen. Auch diese Begründung ist undeutlich und unvollständig. Man kann nicht behaupten, dass das Sein der menschlichen Vernunft selbst in den Einzelwesen zerspalten sei, denn wäre dies der Fall, so würde das Einzelwesen überhaupt einer freien selbstständigen Vernunftentwicklung nicht fähig sein und die menschliche Vernunft existirt nicht als Substanz ausser den Einzelwesen. Die Nothwendigkeit der Gemeinschaft ist theilweise eine vorsittliche, begründet in der Nothwendigkeit der Selbsterhaltung des Menschen als Gattungswesen und als selbstthätiges Wesen, um die äussere und übrige lebendige Natur sich unterwerfen zu können; sie ist eine sittliche, insofern sie in der Identität der menschlichen Natur begründet, Grundbedingung aller vernünftigen sittlichen Entwicklung des Menschen ist.

Aus der relativen Identität und Verschiedenheit der sittlichen Vernunftthätigkeiten folgert nun Schleiermacher, dass durch jede sittliche Thätigkeit Gemeinschaft und Scheidung gesetzt, folglich alle sittliche Bildungsgebiete relativ gemeinsame und relativ geschiedene sind. Die organisirende Thätigkeit bildet, so weit sie in den Einzelwesen dieselbe ist (vermöge derselben Organisation und derselben zu bildenden Natur), ein in sich abgeschlossenes Bildungsgebiet, das des gemeinschaftlichen Gebrauchs oder des Verkehrs. Sofern dagegen mehrere Einzelwesen mit einer ursprünglich verschiedenen Organisation und nach einer verschiedenen Beziehung auf das System der Naturgesaltung bilden, werden ihre Bildungsgebiete von einander geschieden sein und jedes wird ein in sich abgeschlossenes Ganze der Unübertragbarkeit oder des Eigenthums. Für die identisch symbolisirende oder bezeichnende Thätigkeit giebt es ein gemeinsames und in sich abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet im Zusammensein des Denkens und Sprechens. Da aber in jedem Einzelwesen eine ursprünglich verschiedene Einrichtung des

Bewusstseins gesetzt ist, welche die Einheit seines Lebens bildet, so ist auch in jedem ein eigenes und abgeschlossenes Bezeichnungsgebiet, das der Erregung und des Gefühls gesetzt. — Hieran knüpft sich die Deduction der sittlichen Verhältnisse der Einzelnen in Beziehung auf diese verschiedenen Gebiete. Das sittliche Zusammensein der Einzelnen im Verkehr ist das Verhältniss des Rechts, oder das gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft durch einander. Das Verhältniss der Einzelnen unter einander in der Gemeinschaft des ausgesprochenen Denkens ist das des Glaubens, oder die gegenseitige Abhängigkeit des Lehrens und Lernens von dem Gemeinbesitz der Sprache und umgekehrt dieses von jener. In der Abgeschlossenheit ihres Eigenthums bilden die Einzelnen das sittliche Verhältniss der (freien) Geselligkeit, das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit durch einander (indem nämlich das eigenthümlich gebildete Eigenthum des Einzelnen zur Anschauung der Anderen, der Gemeinschaft gebracht wird). Das sittliche Verhältniss der einzelnen unter einander in der Geschiedenheit ihres Gefühls ist das der Offenbarung, oder das gegenseitige Bedingtsein der Unübertragbarkeit und der Zusammengehörigkeit des Gefühls.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit zunächst auf die Begriffe der verschiedenen Vernunftthätigkeiten, so zeigt sich, dass die organisirende nicht in der ursprünglich bestimmten Allgemeinheit, sondern als bildende, naturbildende aufgefasst wird und das Wesen der symbolisirenden im Erkennen liegt. Beide Begriffe sind in ihrer ursprünglichen eigentlichen Bedeutung offenbar viel zu weit, um gesonderte Vernunftthätigkeiten bezeichnen zu können; das was allen Vernunftthätigkeiten wesentlich zukommt, kann unmöglich das specifische Merkmal einer Art derselben bilden. Es kann das Organsein der Natur, oder dass die Vernunft sich der Natur als Organ bedient, eben so wenig das Wesen einer besondern sittlichen Thätigkeit ausmachen, als das sich Erkennbarmachen oder Bezeichnen in der Natur; denn in beiden Begriffen wird nicht das innere Wesen der Thätigkeit gedacht; es kommt z. B. beim Wissen und bei der Religiösität gar nicht an

auf das sich Erkennbar machen, sondern auf die Bestimmtheit der innern Thätigkeit selbst, die sich erkennbar macht. Fassen wir dagegen in beiden Begriffen die bildende und die erkennende Thätigkeit auf (wie denn Rothe in seiner theologischen Ethik diese beiden Begriffe jenen substituirt), so sind dieselben aus jenem höchsten Begriff der Einigung von Vernunft und Natur nicht füglich abzuleiten, denn nach diesem Begriff sind alle sittlichen Thätigkeiten wesentlich naturbildende, folglich auch die symbolisirenden. Demnach bleibt denn auch ganz unbestimmt, wie die beiden Glieder des Gegensatzes im vernünftigen Wesen eine Einheit bilden. Allerdings weist Schleiermacher (S. 115, 116 ff.) nach, wie beide Thätigkeiten in ihren Endpunkten, Grösstes und Kleinstes, einander bedingen; wie alles Sittliche auf jedem Punkt ein Mehr oder Minder von beiden zugleich ist. Aber hiermit ist noch keine bestimmte, in sich gegliederte Einheit und Totalität gesetzt. Eben deshalb umfassen beide Begriffe auch nicht die Begriffe aller einzelnen Vernunftthätigkeiten und das Ganze derselben. Der Begriff der bildenden naturbildenden Thätigkeit wird zwar von Schleiermacher auch auf das Bilden aller menschlichen Organe, Talente ausgedehnt, aber auch dann lassen sich nicht die gemeinschaftbildenden, d. h. die auf die Organisation der menschlichen Gemeinschaften gerichteten Thätigkeiten unter diesem Begriff subsumiren. Den Begriff der symbolisirenden oder bezeichnenden Thätigkeit hat Schleiermacher aufgestellt, um das Gemeinsame der daraus abzuleitenden Thätigkeiten des Wissens (Denkens und Sprechens) und des Gefühls zu umfassen. Freilich ist diesen Thätigkeiten das Symbolisiren, das Aeusserlichwerden und Darstellen des Innern gemeinsam, aber dies Gemeinsame macht nicht das Wesen jener Thätigkeiten aus. Ist aber, nach Schleiermacher, das Erkennen das Wesen der Vernunftthätigkeit, so musste es auch hier an die Spitze gestellt werden, wobei sich denn das Gefühl als individuelles Erkennen ergeben hätte (wie es Rothe auch wirklich bestimmt). Dies aber würde in Beziehung auf das religiöse Gefühl nicht mit der Theorie Schleiermachers übereingestimmt haben.

Beide Thätigkeiten nun, die bildende und die bezeichnende,

gestalten sich zu zwei beziehungsweise von einander verschiedenen und geschiedenen Thätigkeiten, nämlich jede als eine in Allen identische und als eine individuelle. Geben wir auch Schleiermacher zu, dass jede Vernunftthätigkeit im Individuum sich individuell gestaltet, und zugleich in derselben eine Allen gemeinsame Identität, Gleichheit hervortritt, so ist und bleibt doch in dieser Identität und Differenz die Thätigkeit wesentlich Eine. Schleiermacher hat diese allgemeine Unterscheidung der Vernunftthätigkeiten ohne Zweifel zunächst festgestellt in Beziehung auf die Verschiedenheit des Wissens und des Gefühls, wovon das erstere allerdings auf Identität gerichtet ist, das letztere am meisten eigenthümlich sich gestaltet. Aber beide verhalten sich darum nicht als verschiedene Entwicklungen einer ihnen beiden gemeinsam zu Grunde liegenden Thätigkeit; ein solches Abstractum von symbolisirender Thätigkeit existirt nicht. Allerdings ist uns das Gefühl im Sinne Schleiermachers gleichsam neben dem Denken und Wissen als eine besondere Bestimmtheit der Seelenthätigkeit oder des Bewusstseins gegeben, aber keineswegs als eine von dem Wissen verschiedene und geschiedene, beziehungsweise selbstständige Vernunftthätigkeit. Die Psychologie darf im Begreifen dieser Thätigkeiten nicht bei der relativen Identität und Entgegensetzung stehen bleiben; sie muss vielmehr beide in ihrer Entwicklung aus der Einheit des lebendigen Wesens, der Persönlichkeit erfassen. Da ergiebt sich denn, dass das Gefühl oder unmittelbare Selbstbewusstsein aufzufassen ist als Ausdruck der lebendigen und bewussten Einheit und Totalität des Subjects, das Wissen aber als Ausdruck der Bestimmtheit des Objects in der objectiven Einheit und Totalität des denkenden Bewusstseins, so dass es zwar auch dem lebendigen Subject einwohnt aber zugleich eine von der Subjectivität beziehungsweise verschiedene, für sich gesetzte Sphäre bildet. Das Gefühl ist wesentlich individueller Lebenszustand des bewussten Subjects, worin zwar die einzelnen Thätigkeiten ihren dunkeln Einheitspunkt haben, der aber eben darum nicht als eine freie selbstbewusste Vernunftthätigkeit für sich hervortreten kann, wie das Wissen und die nach Aussen gerichtete

Selbstthätigkeit. Das religiöse und sittliche Gefühl erscheint nur insofern als eine freie Thätigkeit, als es Ausdruck ist der Selbstbestimmung, der freien Erhebung, der geistigen Entwicklung der Persönlichkeit überhaupt. Dass Schleiermacher im Begriff des Gefühls die Entwicklung der Persönlichkeit oder des persönlichen geistigen Lebens von der des Wissens unterschied, beruht auf seiner tiefen wahren Anschauung des sittlichen Lebens. Allein seine speculative Psychologie ging, wie wir sahen, zu wenig auf die objective Einheit des Wesens und die Entwicklung der einzelnen Thätigkeiten in und aus derselben zurück, als dass es ihm hätte gelingen können, den Begriff der individuellen Lebensentwicklung und besonders ihr Verhältniss zum Wissen, näher zu bestimmen. Daher die unbestimmte Entgegensetzung beider. Und diesen Gegensatz überträgt er nun auch auf die organisirende Thätigkeit. Auch hier liegt seiner Konstruction und Auffassung eine wirkliche Anschauung zu Grunde. Es ist nicht zu läugnen, dass diese Thätigkeit sich eigenthümlich gestaltet in der Bildung desjenigen Eigenthums, worin die Persönlichkeit zunächst waltet und thätig ist, des Hauses, der Werkstatt u. s. w. Sowohl in der Bildung des Einzelnen, als in der Anordnung des Ganzen spricht sich das Talent, der Ordnungssinn, der Geschmack, der Reichthum, also eine gewisse Tüchtigkeit des Eigenthümers aus. Darum aber sind nicht zweierlei naturbildende Thätigkeiten zu unterscheiden, eine, welche identisch und eine andre, die individuell bildet, sondern die naturbildenden Thätigkeiten gestalten sich zugleich in Allen identisch und in Jedem individuell, mit dem Unterschiede, dass in einzelnen Thätigkeiten und Richtungen derselben das individuelle Moment, in andern das identische vorherrscht.

Die der Konstruction zu Grunde liegenden Mängel kommen zunächst nun auch in der Ableitung der sittlichen Verhältnisse der Einzelnen zum Vorschein. Sind nämlich die vier konstruirten sittlichen Vernunftthätigkeiten nicht wirklich selbstständige, bestimmt von einander unterscheidbare Thätigkeiten so werden auch die nach denselben abgeleiteten sittlichen Verhältnisse, keine bestimmt unterscheidbare Selbstständigkeit in Anspruch nehmen

können. Zunächst ist das Rechtsverhältniss den übrigen sittlichen Verhältnissen der Einzelnen unter einander nicht an die Seite zu setzen, da es wesentlich ein Verhältniss der Einzelnen zum Ganzen einer organisirten Gemeinschaft einschliesst; nur im Staat existirt ein Recht. Dem Object nach beschränkt sich dasselbe keineswegs auf die Resultate der identisch bildenden Thätigkeit, auf das Verkehr oder gegenseitige Bedingtsein von Erwerbung und Gemeinschaft, sondern umfasst von Anfang an auch die persönliche Selbsterhaltung und Freiheit, die Verhältnisse des individuellen Eigenthums, der Familie, des öffentlichen Lebens und nimmt in seiner weiteren Entwicklung alle sittlichen Lebensverhältnisse von der universellen Seite, so weit sie zur Organisation der Gemeinschaft gehören, in sich auf. Eben so wenig ist das Verhältniss der freien Geselligkeit zu beschränken auf die Anerkennung fremden Eigenthums und Aufschliessung des eigenen, um die Eigenthümlichkeit der Organe zur Anschauung zu bringen. Vielmehr knüpft sich dieselbe in ihrer weiteren Form weit mehr an gemeinsame weltliche Selbstthätigkeit, in ihrer engeren Form an die Verhältnisse der Verwandtschaft, der gleichmässigen persönlichen Bildung und Entwicklung des Gemüths. Das sittliche Verhältniss des Glaubens, beruhend auf der Voraussetzung der Wahrheitsliebe, der Identität des Denkens und Sprechens, möchte, dem Sprachgebrauch nach, wohl besser als Vertrauen zu bezeichnen sein, ist aber nicht bloss ein Verhältniss der Lehrenden und Lernenden zu einander, sondern ein allgemeines, denn auf dem Vertrauen beruhen alle sittlichen Verhältnisse des Verkehrs und der Gemeinschaft überhaupt. Wenn endlich das sittliche Verhältniss der Offenbarung auf der Sittlichkeit des Gefühls beruht, so dass „das Entstehen desselben zugleich sein Aeusserlichwerden (in der Geberde) ist und dass es in dieser Aeusserung auf den andern kund werde, dass hierin die Vernunft die Schranke der Einzelheit durchbreche, um sich mit sich selbst zu einigen, und das Einzelwesen, indem es gesetzt wird, auch wieder aufzuheben:“ so ist doch in diesem Verhältniss Denken und Gefühl nicht von einander zu trennen und die Aeusserung des letzteren nicht bloss durch die Geberde vermittelt, denn ein solches Offenbaren würde

nur ein sehr beschränktes sein können; die Geberde hat ihre grosse Bedeutung zugleich in und mit dem Sprechen.

Auf diese Weise wird Schleiermacher durch den angelegten Schematismus seiner vier sittlichen Vernunftthätigkeiten zu einer gewissen künstlichen abstracten Trennung des Einzelnen getrieben, welche in der Konstruction der vollkommenen ethischen Formen noch klarer zum Vorschein kommt. Ehe wir indess zu diesen übergehen, werfen wir zuvor einen Blick auf die weitere Ausführung der Gegensätze, soweit darin das Gute, d. h. die Beziehung auf das höchste Gut oder die sittliche Aufgabe näher bestimmt wird.

II. Die sittliche Aufgabe der einzelnen Vernunftthätigkeiten.

Da die sittliche Vernunft vermöge ihrer Einheit ein untheilbares Ganze bildet, da also alle Verschiedenheit und Geschiedenheit der sittlichen Thätigkeiten eine relative ist, so muss jede sittliche Handlung einerseits die Beziehung haben auf die Totalität der sittlichen Idee und anderseits muss jede bezogen werden auf die gegebene Gemeinschaft der Einzelwesen: hierin liegt nach Schleiermacher das Gute, die sittliche Aufgabe der einzelnen Handlungen und in der Trennung der Gegensätze das Böse. Hieraus folgt zunächst der Satz: dass alle die abgeleiteten Verhältnisse nur ein Gut seien in bestimmten Gemeinschaften. Es bedürfe nämlich bei der Ungleichheit aller Gemeinschaftsverhältnisse für die einzelnen bildenden Punkte eines ursprünglichen Maasses, welches für Jeden in Beziehung auf den andern dasselbe sei, eines Maasses, welches von einem ursprünglich vor aller sittlichen Thätigkeit Gegebenen ausgehen und sich in der fortschreitenden Einigung der Vernunft mit der Natur weiter entwickeln müsse. Ein solches sei gegeben in der Persönlichkeit des Einzelwesens, der Familie und der Volksthümlichkeit, denn im Begriff der Person liege „das Gesetztsein der sich selbst gleichen und selbigen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemes-

senen, also beziehungsweise für sich bestehenden Naturganzen, welches daher zugleich anbildend ist und bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eigenen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft, d. h. so dass die Person andere Personen neben sich anerkennt.“ Eine Familie und ein Volk aber seien ganz auf dieselbe Weise eine moralische und physische Person wie der einzelne Mensch. — Nach diesen allgemeinen Grundsätzen wird nun zunächst die sittliche Aufgabe der bildenden und der bezeichnenden Thätigkeit im Allgemeinen und in ihrem Verhältniss zu einander bestimmt. Wir heben nur dasjenige hervor, was bestimmter die Beziehung auf das sittliche Ziel bezeichnet.

Das objective Ziel der Vollendung der bildenden und der bezeichnenden Thätigkeit stellt sich in analogen Formeln dar. Die Vollendung der bildenden besteht darin, dass die ganze menschliche Natur und mittelst ihrer auch die ganze äussere in den Dienst der Vernunft gebracht werde und dass Alles, was in der Vernunft gesetzt ist, sein Organ in der Natur finde. (S. 172 ff.) Eben so ist das Ziel der symbolisirenden Thätigkeit, dass alles was in der (erkennenden) Vernunft gesetzt ist, auch in die organische Thätigkeit übergehe und Alles in der organischen Bewegung von Vernunftgehalt durchdrungen werde. Jede von diesen Thätigkeiten muss auf das Sein der Vernunft überhaupt in der Natur, nicht auf ein einzelnes Dasein, die Persönlichkeit bezogen werden. Geschieht dieses nicht, so tritt die bildende und die bezeichnende Thätigkeit in Gegensatz und es entstehen dann die unsittlichen Maximen, die kynische und die ökonomische. Die kynische giebt die Herrschaft über die Natur auf und hält nur für nothwendig, was der Mensch braucht, um im betrachtenden Zustand zu bleiben. Allein die betrachtende Thätigkeit verkümmert in dieser Isolirung von der bildenden. Die ökonomische Maxime will das Erkennen nur üben um des Bildens willen und nur so weit es diesem dient, nützlich ist. Das so entstehende Bildungsgebiet hat einen bloss negativen Charakter, entbehrt eines absoluten Zweckes für die Bildung und führt immer mehr auf die Analogie mit dem Thierischen zurück. Hiermit tritt dann auch in Gegensatz die Ausbildung der ursprünglichen Werkzeuge

und die Anbildung der abgeleiteten, d. h. der Gegensatz zwischen der athletischen und der dissoluten Maxime. Die erstere nämlich will nur die Fertigkeiten ausbilden, nicht mit den Dingen sich belasten — die athletische Einseitigkeit der Tugend im Sinne der Alten; die letztere will sich mit den Resultaten dieser Thätigkeit ohne sie selbst umgeben — die weichliche dissolute Maxime des Reichthums. Beide sind nichtig in sich selbst. Sofern das eine Glied dieser Einseitigkeiten entsteht aus dem Gegensatz gegen die sich isolirende Lust und das andere aus dem Gegensatz gegen die sich isolirende Kraft: so setzen sie ein Verderben schon voraus; insofern aber jedes den Gegensatz erregt, bringen sie das Verderben hervor. Isolirt sich die Lust als Freude am Besitz und an der Hülfe von Organen, so ist das eine Corruption, weil diese Lust von der Intelligenz nicht postulirt wird, die reine und wahre Lust aber aus der Thätigkeit selbst unter der Form der Kraft und des Bewusstseins des Gelingens sich entwickelt. Isolirt sich die Kraft, so ist das eine Corruption, weil vom Verhältniss der Vernunft zur äussern Natur abstrahirt wird. — Für die bildende Thätigkeit überhaupt wird der Grundsatz aufgestellt (S. 186 ff.), dass das Einzelwesen nur für die Gesammtheit handeln müsse. Da sich die Thätigkeiten und Vermögen eben so ins unendliche spalten lassen wie die Aufgabe selbst, so muss jede organisirende Thätigkeit von jedem Punkte aus für die Vernunft überhaupt als durch alle anderen bedingt gesetzt sein. Nur das Minimum eines Bewusstseins vom Zusammenhang einer Thätigkeit mit allen muss gefordert werden, nämlich dass sie ihrem Sinn und Geist nach die andere nicht ausschliesse, d. h. mit der Gesammtaufgabe sich nicht in Widerspruch setze. Jedes noch so kleinliche Talent spricht eine sittliche Thätigkeit aus, wenn es in seinem Geist und mit Interesse geübt wird, wenn auch das Bewusstsein seines Zusammenhanges mit dem Ganzen noch ein dunkles ist. Was die bildende Thätigkeit im Besondern, unter ihren entgegengesetzten Charakteren betrifft, so wird hervorgehoben die Sittlichkeit des Verkehrs und des Eigenthums (S. 145 ff.). Zu der Vollkommenheit des Tausches (Verkehrs) gehört Uebereinkunft über die Sittlich-

keit der Handlung und über den Preis der Leistung — Vertrauen und Geld. Da nämlich jede über den persönlichen Besitz hinausgehende Thätigkeit unmittelbar auf die Vernunftaufgabe überhaupt bezogen wird: so kann auch ihr letzter Moment, die Entäusserung, nur eintreten, wenn die Ueberzeugung da ist, dass durch die Uebertragung ein Theil der Vernunftaufgabe wirklich gelöst wird, d. h. das Vertrauen, dass der Andere mit seiner bildenden Thätigkeit in der Vernunftaufgabe begriffen ist. Für keinen Preis darf man sich eines Besitzes entäussern an eine schändliche Person. Ferner müssen beide Theile zu einer gemeinschaftlichen Bestimmung kommen über den Ersatz, denn sonst würde einem von beiden der Besitzstand verringert und auf diese Weise die Bedingung verletzt, unter welcher allein die Differenz der Geschicklichkeiten, die Theilung der Arbeiten, bestehen kann; auch an den vortrefflichsten darf man sich nicht des Besitzes entäussern gegen einen geringen Entsatz. Die Wirklichkeit der Uebertragung beruht auf dem Aequivalent, welches vollständig nur realisirt ist in dem Begriff des Geldes. Nur wo festes Vertrauen und bestimmtes Geld sich findet, besteht ein wahrer Zustand von Vertragsmässigkeit. — Die Sittlichkeit des Eigenthums ist bedingt durch die Gastfreiheit, dadurch nämlich, dass das Abgeschlossene desselben, welches in seinem wesentlichsten Theile durch den Begriff des Hauses bezeichnet wird, aufgeschlossen werde, was wir die Gastlichkeit des Hauses nennen. Ihre Tendenz ist, dass allemal nach Maassgabe der Ahnung des Eigenthümers oder nach seinem guten Willen einer sich durch das Eindringen in das Innere des Hauses überzeugen könne von der Abstufung der Zusammengehörigkeit, die zwischen ihnen stattfindet. Haus und Hof, als Gebiet der herrschenden Eigenthümlichkeit, sind unveräusserlich und wenn die Eigenthümlichkeit fehlt, so bezeichnen wir dies als Gemeinheit und Schlendrian. (S. 205 ff.). Aus der Gastfreiheit geht zunächst nur Anerkennung der Eigenthümlichkeit hervor; zugleich aber erhöht die Entwicklung der Eigenthümlichkeit das Dasein des Menschen selbst und die angeschaute Eigenthümlichkeit regt dieselbe auch wieder in Anderen auf.

Fassen wir zunächst die im Allgemeinen aufgestellten Grundsätze ins Auge, so ist gegen die Wahrheit derselben nichts einzuwenden; nur bleibt die Beziehung auf die Totalität der sittlichen Aufgabe zu unbestimmt, weil ein bestimmter Inhalt derselben nicht gedacht wird. Kann nun dieser im Allgemeinen als Erhaltung, Bildung, Entwicklung, Vollendung der sittlichen Persönlichkeit und Gemeinschaft bezeichnet werden, so ist auch alles sittliche Handeln hierauf zu beziehen. Hieraus ergeben sich folgende Grundsätze für dasselbe im Allgemeinen: 1) Jedes Handeln (besonders das des Berufs), mag dasselbe ein naturbildendes oder bezeichnendes sein, muss der bestimmten Individualität, der Bildung und Entwicklung der Persönlichkeit entsprechen; denn nur dann kann es, was Schleiermacher ohne nähern Zusammenhang mit seinem allgemeinen Princip fordert, mit Lust und Freude ausgeübt und hierdurch ein Talent entwickelt werden. 2) In und mit jedem sittlichen Handeln muss eine gewisse innere Entwicklung der sittlichen Persönlichkeit vereinbar sein, d. h. eine Entwicklung von besondern Talenten, des Wissens und der sittlichen Gesinnung überhaupt. In diesem Sinne macht die christliche Sittenlehre Schleiermachers die Sittlichkeit des Naturbildens von der darin geübten Talentbildung, welche mit der Gesinnungsbildung in engem Zusammenhang stehe, abhängig. Hieran schliesst sich 3), dass die Resultate der Thätigkeiten, sowohl Besitz und Eigenthum, als Bildung und Wissen auf die Entwicklung der Persönlichkeit verwendet und gerichtet werden, wovon unten genauer. — Wenn Schleiermacher ferner die unsittlichen Maximen der bildenden und der bezeichnenden Thätigkeit daraus ableitet, dass beide mit einander in Gegensatz treten, so ist doch der Grund dieser unsittlichen Maximen offenbar in der freien Willkühr und Selbstsucht der Persönlichkeit zu suchen, der der dissoluten in der Genussucht, der der kynischen und athletischen in dem selbstsüchtigen Stolz, nicht etwa darin, dass die eine Richtung die andere zu unterdrücken strebt, denn die kynische und athletische Maxime ist eben so wenig auf die höhere Entwicklung der bezeichnenden Thätigkeiten gerichtet, als die ökonomische und dissolute auf vielseitige Bildung der organisirenden Thätigkeiten. —

Dass die Formeln für die Vollendung beider Thätigkeiten unbestimmt bleiben, liegt in der im vorigen Theil erörterten Unbestimmtheit des Gegensatzes und der Einheit von Vernunft und Natur. Es kommt hierbei Alles an auf die nähere wissenschaftliche Entwicklung der hierher gehörigen naturbildenden und psychischen Thätigkeiten. Die äussere Natur kann nur mittelbar in den Dienst der Vernunft treten, dadurch nämlich, dass sie angebildet wird vom lebendigen Organismus des menschlichen Leibes und einerseits als Maschine, Instrument, Organ überhaupt die vermittelnden Bewegungen, Thätigkeiten für denselben ausführt, anderseits ihm die Mittel der Ernährung und überhaupt die natürliche Basis für die äussere weltliche Realisirung aller Handlungen bietet. Nach beiden Seiten hin steht die Vollendung der naturbildenden Thätigkeiten im engsten Zusammenhang mit der vollendeten Organisirung der Staaten und Völker, welche in dieser allgemeinen Konstruction nicht berücksichtigt wird. Dass die Vollendung der symbolisirenden Thätigkeiten nicht allein darnach gemessen werden kann, wie Vernunft und Natur, Geist und Leben sich durchdringen, vielmehr ihr eignes sittliches Maass in der Entwicklung der Persönlichkeit hat, hebt Schleiermacher selbst in den Monologen und anderwärts hervor. — Was die bildenden Thätigkeiten im Besondern betrifft, so finden wir die Sittlichkeit des Besitzes oder des Eigenthums im Allgemeinen nicht ausdrücklich erwähnt. Derselbe vermittelt die Entwicklung des persönlichen Selbstgefühls, indem er den Einzelnen zuerst über die thierische Sorge der Selbsterhaltung hinaushebt, dann aber als Product seiner freien persönlichen Selbstthätigkeit ihm seine persönliche Kraft zur Anschauung bringt und dadurch dieselbe erhebt. Er ist ferner Grundbedingung der Existenz der Familie und nach Aussen hin Organ aller auf die Aussenwelt gerichteten Thätigkeiten, zunächst der Naturbeherrschung; die Gemeinschaft der Menschen und selbst die Herrschaft über dieselben knüpft sich nach der einen Seite hin an den Besitz. Was die von Schleiermacher entwickelte Sittlichkeit des Eigenthums im specifischen Sinne betrifft, so haben wir oben bereits eine gewisse Darstellung der Persönlichkeit, d. h. des persönlichen Talents, Geschmacks in der Bildung jenes Eigenthums im engern Sinne,

vorzugsweise des Hauses anerkannt, allein wir können demselben, für sich genommen, eine so hohe ethische Bedeutung nicht beilegen; es bildet für die freie Geselligkeit nur eine individuelle natürliche Basis. Die Abgeschlossenheit und Heiligkeit des Hauses liegt nicht darin, dass es eigenthümliches Resultat der bildenden Thätigkeit, sondern dass es äusseres Organ ist für die in sich selbst abgeschlossene Sphäre der Persönlichkeit, der Familie. Uebrigens tritt auch in höher entwickelten Kulturzuständen weniger die Bildungs-Eigenthümlichkeit des Eigenthümers, als dessen Reichthum im Eigenthum des Hauses hervor.

Genauer haben wir unsere Aufmerksamkeit zu richten auf die sittliche Aufgabe der symbolisirenden Thätigkeiten und zwar zunächst des Wissens. Dieselbe setzt Schleiermacher wesentlich in die Beziehung auf die Totalität der Idee. Es wird daher der Satz aufgestellt (S. 222): In allem wirklichen Bewusstsein ist nur so viel gut, als darin transscendent und mathematisch bestimmt ist, d. h. es soll in allem Wissen die bestimmte Beziehung auf die absolute Einheit und auf die unendlich theilbare Mannigfaltigkeit gesetzt sein. Anderseits aber soll das Erkennen ganz in das sinnliche Wahrnehmen, die Erfahrung eingehen. Ohne das intellectuelle Element keine Einheit, ohne das sensuelle keine Wirklichkeit der Action. Aus dem Isoliren dieser Seiten, deren Auseinandersein nur eine Fiction ist, entstehen die beiden Einseitigkeiten, die aprioriſche und die aposteriorische oder die nominalistische und realistische, welche alles Erkennen von der einen Seite mit Ausschluss der anderen produciren wollen, in der That aber auch den ersten Schritt nicht ohne die andere vollbringen können. Wie die sittliche Dignität des Erkennens überhaupt nur in der Identität der Idee und der sinnlichen Wahrnehmung ist, so besteht die des Begriffs darin, dass er in der Idee, der Identität des Allgemeinen und Besondern gegründet, eine aus ihr konstruirte Einheit ist, als Regel eines ideellen Verfahrens. Da der Prozess des Erkennens eine fortlaufende Reihe nach beiden Seiten hin bildet, so muss auf jedem Punkt in Bezug auf beide Reihen so viel Skepsis sein, als noch fehlt. Das analytische und das synthetische Verfahren sollen sich durchdringen.

In Beziehung auf die Gemeinschaft liegt die Sittlichkeit des Prozesses in der Identität von Erfahrung und Mittheilung, von Virtuosität und Gemeingut, worauf wir nicht näher eingehen. — Dass hier die Beziehung des Wissens auf die Subjectivität, das Wissen als Weisheit nicht näher bestimmt wird, hat seinen Grund darin, dass die Entwicklung dieses letzteren Begriffs Sache der Tugendlehre ist. Es durfte jedoch die Beziehung auf die Entwicklung und Vollendung der Persönlichkeit auch hier nicht übergangen werden. Die von Schleiermacher hervorgehobenen Beziehungrn auf die Totalität liegen im Begriff des Wissens, gehören zur Wahrheit und insofern auch zur sittlichen Aufgabe des wissenschaftlichen Wissens; im engern Sinne aber schliesst dieselbe ein die in den Monologen angedeuteten Beziehungen auf die Selbstbildung und Selbsterkenntniss. Die freie Selbtthätigkeit des Wissens soll sich richten einerseits auf den Inhalt der sittlichen Aufgabe, die religiöse und sittliche Weltordnung, das Wesen des menschlichen Geistes; anderseits soll dieses Allen gemeinsame allgemeine Wissen von Jedem individualisirt, genauer auf die Aufgaben, die aus der Entwicklung der eigenen Persönlichkeit und ihrer Thätigkeiten (des Berufs) erwachsen, angewendet werden, so dass es ein lebendiges, die ganze Persönlichkeit durchdringendes und ihre Thätigkeiten vermittelndes wird. Darin liegt also einerseits, dass es durch die sittliche Gesinnung geleitet wird, sich nicht in müssige Speculationen verliere, anderseits, dass es auf die besondern natürlichen und weltlichen Grundbedingungen des sittlichen Handelns gerichtet sei. Hierbei ist die negative Bedingung der Sittlichkeit die der innern Wahrheit und Klarheit, die nämlich, dass das Denken durch die Impulse der Trägheit und Eitelkeit nicht bewegt werde, den Erkenntnissact früher abzuschliessen, bis es dasjenige, was in der Aufgabe desselben liegt, im Einzelnen erschöpft hat und dass es denselben auch dann nicht mit absoluter Zuversicht und Sicherheit abschliesse, wenn diese nicht in der Beschränktheit desselben auf abstracte Sätze liegt, wie z. B. in der Mathematik. Im Erkennen des Realen muss der Skepsis, der Berichtigung durch die Gemeinschaft Raum gelassen werden.

Die Sittlichkeit des Gefühls wird, nach Schleiermacher,

ebenfalls durch die Beziehung desselben auf die Totalität der der Idee bestimmt. (S. 243 ff.). Das Mathematische im Wissen wird hier repräsentirt durch das allgemeine Bewusstsein der Veränderlichkeit des Ich. Das Transscendente kann nicht die absolute Einheit objectiv enthalten als Ding, sondern dadurch, dass das Ich als gesondertes und entgegengesetztes sich gehalten findet unter einem andern. Dies ist nun das auch begleitende und nicht für sich einen Moment erfüllende Abhängigkeitsbewusstsein. Religiös ist nicht nur die Religion im engern Sinne, sondern auch alles Gefühl, Geist und Herz, insofern beides über die Persönlichkeit hinaus auf Einheit und Totalität bezogen wird. Genauer ist dieser Gedanke in einem spätern Abschnitt (S. 318) ausgeführt. „Böse ist das Heraustreten aus der Identität der Vernunft und der Organisation, wenn die Gemeinschaft subjectiv nur auf die Organisation bezogen, auf Lust und Unlust beschränkt wird — Egoismus, Eudämonismus (in der Reflexion). Das Gute ist: die subjective Seite der Gemeinschaft auf die Identität der Vernunft und der Organisation beziehen, d. h. sie als Beziehung des abgeschlossenen Daseins auf das Uebrige als Ganzes, als Welt setzen, denn nur so hat das Afficirtsein der Organisation eine Beziehung auf die Vernunft. Hierdurch wird das Gefühl auf die Potenz der Sittlichkeit erhoben und dies Verfahren ist nichts anderes, als das was wir Religion nennen. Das Aufgezeigte kann auch als Gemeinschaft mit Gott u. s. w. bezeichnet werden.

Das sittliche religiöse Gefühl darf nun aber nicht verschlossen bleiben; es muss dargestellt und dadurch das Gefühl des Andern erregt werden. Eine solche Darstellung muss enthalten die Beziehung der Welt auf das Individuum, d. h. ein einzelnes, in welchem zugleich eine bestimmte Bezeichnung des Universums auf die Organisation in ihrer Einheit mit der Vernunft gegeben ist und zwar nach einer individuellen Combination, d. h. ein Kunstwerk und das System solcher Darstellungen der Individualität ist die Kunst. Gegenstand und Tendenz der Kunst ist nie das rein Objective, sondern das Abspiegeln der Individualität im Objectiven. (247). Jeder soll demnach Antheil haben an der Kunst, wenn

nicht productiv, doch receptiv. Die Vollendung besteht darin, dass das in jedem Einzelwesen durchgebildete Selbstbewusstsein nun auch vollständig in die Kunst übergehe, so dass jeder Moment sich an dieser manifestiren könne. Ein gänzliches Getrenntsein beider Momente, Gefühl ohne Darstellung, oder Darstellung ohne Gefühl kann nur als Unsittlichkeit bezeichnet werden. Die Sittlichkeit liegt nicht in der momentanen Identität des Gefühls und der Darstellung, welche nur auf einer niedern Stufe gefordert werden kann, sondern nur in dem Bewusstsein, welches jede Erregtheit auf die Sphäre der Mittheilung bezieht und für diese verwahrt, wobei jeder Moment als ein lebendig fortwirkender gesetzt wird. Aus demselben Grunde liegt die Sittlichkeit der Darstellung nicht in dem unmittelbaren Hervorgehen aus einem erregten Moment, was man gewöhnlich unter Begeisterung zu verstehen pflegt, sondern in der innern Wahrheit, vermöge deren sie in der Production auf etwas in dem eigenthümlichen Wesen reales bezogen wird (wie z. B. Göthe bekanntlich alle seine Productionen auf Erlebtes bezog). Die Conception nämlich ist zwar Begeisterung, aber sie schliesst in sich die Besonnenheit als Vergangenheit und ist um so vollkommner, genialer, je mehr Gewalt über die Technik der Kunst dabei statt gefunden hat. In dieser Identität des Gefühls und der Darstellung soll diese ganze Function von der Beziehung auf die Persönlichkeit zu der auf die Einheit und Totalität der Vernunft erhoben werden, so dass jede Lust und Unlust religiös wird, d. h. religiös in dem oben bezeichneten weiteren Sinne: keine Lust soll bloss animalisch sinnlich sein.

Fassen wir von dieser Deduction der Religiösität und Kunstthätigkeit zunächst die erstere, mit Rücksicht auf die anderweitigen näheren Expositionen ins Auge. Das Gefühl steht nach der hier gegebenen Deduction dem Wissen gegenüber als die individuell symbolisirende Thätigkeit der identisch symbolisirenden. Jedes Gefühl geht auf die Einheit des Lebens, ist „bestimmter Ausdruck von der Art zu sein der Vernunft in dieser besondern Natur," (S. 138) oder „der Ausdruck der eigenthümlichen Art,

wie alle Functionen der Vernunft und Natur Eins sind in dem besonderen Dasein und ist also ein jedem eigenes und unübertragbares Erkennen, von welchem auch jeder alle andern ausschliesst.“ Das religiöse Gefühl ist nun dasjenige, was durch die Beziehung auf die Totalität der Idee bestimmt ist, worin das Subject unmittelbar von Gott sich abhängig weiss. Wir haben, in Uebereinstimmung hiermit, bereits im 2. Abschnitt des 1. Theils dieser Abhandlung dasselbe als die gemeinschaftliche Lebenseinheit des Wissens und Wollens, in welcher Gott angeschaut werde, kennen lernen. Der zweite Abschnitt der Reden über die Religion führt dies genauer aus; es wird die Einheit des Selbstbewusstseins als die ursprüngliche Einheit bezeichnet, welche der Erscheinung des Lebens zu Grunde liege, selbst aber keine Zeit erfüllt und als die „unmittelbare heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft zu schaffender zeugender Umarmung.“ — „Die Frömmigkeit ist das Gefühl, in so fern es Euer und des All gemeinschaftliches Sein und Leben ausdrückt, in so fern Ihr die einzelnen Momente desselben habt als ein Wirken Gottes in Euch vermittelt durch das Wirken der Welt auf Euch.“ Religion ist Gefühl des Unendlichen, d. h. sie besteht darin, dass wir die Einwirkungen des Universums als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen, folglich Alles im Gefühl uns Bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe fühlen und alles Einzelne und Besondre nur hierdurch vermittelt, also unser Sein und Leben als ein Sein und Leben in und durch Gott. Die Einleitung zur Glaubenslehre bezeichnet (S. 16) als das Wesen der Frömmigkeit dieses, dass wir uns unsrer selbst als schlechthin abhängig, oder was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewusst sind. Das Bewusstsein und Gefühl aber ist ein unmittelbares Selbstbewusstsein, nicht durch ein vorheriges Wissen um Gott bedingt; es begleitet unsere gesammte Selbstthätigkeit und unser ganzes Dasein; das in demselben mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseins ist durch den Ausdruck Gott zu bezeichnen, denn von der Welt, der Gesammtheit des zeitlichen Seins, könnten wir uns nicht schlechthin abhängig fühlen. Daher „bleibt jedes irgendwie Gegebensein Gottes völlig ausgeschlossen, weil

alles äusserlich Gegebene immer auch als Gegenstand einer wenn auch noch so geringen Gegenwirkung gegeben sein muss.

Fassen wir diesen Begriff der Religiösität zunächst historisch-kritisch auf in seinem Verhältniss zu den gleichzeitigen Ansichten, so ist der bedeutende Fortschritt Schleiermachers nicht zu verkennen. Hatte nämlich die kritische Philosophie und die Wissenschaftslehre mit dem Rationalismus überhaupt die Religion ganz in der Sittlichkeit, im Thun aufgehen lassen, die absolute Philosophie dagegen, d. h. die spätere Philosophie Fichtes und die frühere Schellings, wie der Supranaturalismus überhaupt, dieselbe auf das Anschauen und Erkennen zurückgeführt, so war sicherlich Schleiermacher in seinem Rechte, wenn er nach dem Vorgang von Lessing und F. H. Jacobi, welche jedoch keine bestimmte Theorie aufsstellten, das Wesen der Religion weder im Thun noch im Wissen, sondern über beiden in der persönlichen Lebenseinheit des Gefühls suchte. Dass die Religiösität nur als eine besondere vernunftgemässe geistige Lebenseinheit des Menschen ihre tiefe nothwendige Bedeutung haben kann, ist eine Wahrheit, welche in der neuern Zeit immer mehr Anerkennung gefunden hat, welche für die künftige Zeit nicht wieder verloren gehen kann, theoretisch jedoch allerdings der genauern Bestimmung und Entwicklung bedarf. Es ist ohne Zweifel ein wahrhaft protestantisch-evangelischer Gedanke, die Frömmigkeit, das religiöse Gefühl als die gemeinschaftliche persönliche Lebenseinheit des Erkennens und des sittlichen Handelns, aller höheren Thätigkeit und Freiheit des Geistes zu betrachten. Hier aber haben wir die theoretische Wahrheit, Bestimmtheit und Entwicklung dieses Gedankens ins Auge zu fassen.

Von dem Begriff des Gefühls überhaupt ist oben bereits bemerkt worden, dass die Stellung, welche ihm Schleiermacher giebt, die einer besondern freien Vernunftthätigkeit, diesem Begriff nicht entspricht, denn das Gefühl ist, dem allgemeinen, freilich nicht festen Sprachgebrauch gemäss, der Ausdruck einer besondern Erregung und Bestimmtheit des persönlichen Lebens. Schleiermacher aber bezieht den Begriff auf die Einheit desselben und bezeichnet von diesem Gesichtspunkt aus das religiöse Gefühl als unmittelbares Gefühl und Selbstbewusstsein, da die

persönliche Lebenseinheit als solche, in ihrer Allgemeinheit aufgefasst, dem Wissen gegenüber als das Ursprüngliche, Unvermittelte erscheint. Etwas Anderes ist es mit dem Gefühl, dem bestimmten in die Erscheinung tretenden Ausdruck dieser Einheit in so fern dieses, wie das religiöse, ein bewusstes, ja sogar ein selbstbewusstes ist; dieses ist nothwendig durch die vorhandene Entwicklung des Bewusstseins, des Vorstellens und Denkens vermittelt. Schleiermacher geht in seiner psychologischen Auffassung der Vernunftthätigkeit nicht auf die Entwicklung derselben aus der ursprünglichen Lebenseinheit zurück; er begnügt sich auch hier mit einer sorgfältigen kritischen Auffassung des Empirischen, beruft sich auf die Erfahrung, dass es Augenblicke gebe, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewusstsein alles Denken und Wollen zurücktrete und andere, worin dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewusstseins während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverrückt fortdaure (Glaubenslehre S. 9). Geben wir dies zu, wie auch die daran geknüpfte Behauptung, dass die Frömmigkeit zunächst im Gefühl hervortrete: so folgt aus der bezeichneten Erscheinungsweise dieser Thätigkeiten nicht das Mindeste für das innere Verhältniss derselben, für die behauptete Unabhängigkeit oder Unmittelbarkeit des Gefühls. Erscheinungsform und wesentliche Ursprünglichkeit sind zwei verschiedene Dinge. Sobald freilich Schleiermacher das das Wesen der Religion betreffende Problem so aufstellte, wie es auch jetzt noch gewöhnlich geschieht, dass er fragte: erscheint die Frömmigkeit ursprünglich entweder im Wissen, oder im Thun, oder im unmittelbaren Selbstbewusstsein, so ist gegen seine Beantwortung nichts einzuwenden. In dieser Weise aber durfte die Aufgabe nicht gestellt werden, da alle selbstbewusste freie Thätigkeiten die Einheit und das Zusammenwirken des Wissens, Wollens und Selbstbewusstseins voraussetzen. Zwar will auch Schleiermacher das religiöse Gefühl und das Wissen nicht trennen, aber er schreibt dem religiösen Selbstbewusstsein eine von der Entwicklung des Denkens unabhängige Gewissheit zu: „Gott sei uns im Gefühl gegeben auf eine ursprüngliche Weise“ (S. 21). Ist jedoch, nach der Construction der Sittenlehre, die Ethisirung des Gefühls bestimmt durch die Beziehung der Persön-

lichkeit auf die Totalität der Idee, das Absolute, so ist diese Erhebung zur Totalität der Idee nothwendig zugleich durch das denkende Bewusstsein vermittelt, da in der Einheit des geistigen Lebens unmöglich irgend eine einzelne Thätigkeit für sich, ohne Zusammenhang, Vermittlung mit den übrigen wirkend gedacht werden kann. Hier liegt, wie schon im ersten Theil dieser Abhandlung nachgewiesen wurde, der dunkle, schwache, grundlose Punkt der philosophischen Lehre Schleiermachers.

Was das andere specifische Merkmal des religiösen Gefühls betrifft, dass es das Gefühl der absoluten Unabhängigkeit von Gott sei, so ist dieses im Entwurf nicht näher deducirt; die Einleitung zur Glaubenslehre versucht eine gewisse Begründung, indem sie lehrt (S. 21): es sei das unsere gesammte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende Selbstbewusstsein schon an und für sich ein Bewusstsein schlechthiniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewusstsein, dass unsere Selbstthätigkeit eben so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müsste, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.“ Hier wird jedoch nicht deutlich, wie ohne Vermittelung des Denkens mit der Negirung des schlechthinigen Freiheitsgefühls ein Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit gesetzt sein kann. Was aber die Auffassung desselben überhaupt betrifft, so ist nicht zu übersehen: 1) dass dasselbe das Allgemeine, Charakteristische aller Religiösität, auch der untersten Stufen derselben ausdrücken soll, 2) dass dies Gefühl nicht auf etwas bezogen werden kann, was dem fühlenden Subject irgendwie entgegengesetzt, gegenübergestellt werden kann: woraus folgt, dass hier von einer absoluten Determination des Subjects durch die Welt oder durch irgend eine in die Endlichkeit, Erscheinung eintretende höhere Gewalt gar nicht die Rede sein kann, denn Gott, das unendliche Wesen steht dem Subject nicht als ein einzelnes irgendwie erscheinendes Wesen gegenüber, da es allmächtig und allgegenwärtig Alles, auch die Existenz des Subjects in sich schliesst. Allerdings aber scheint der Ausdruck Abhängigkeitsgefühl nicht ganz an seinem Orte zu sein, da nach dem Sprachgebrauch der Begriff der Abhängigkeit auf eine deter-

minirende Macht hinweiset. Wer abhängig von einem Andern ist, kann nach dessen Willkühr und Macht so oder so bestimmt oder auch nicht bestimmt werden: ein Gedanke, der auf das religiöse Verhältniss zur Gottheit nicht anwendbar ist, denn das durch das Denken sich selbst klar gewordene religiöse Subject weiss sich durch das absolute, in der Welt allgegenwärtige Wesen auf ewige unendliche Weise absolut bestimmt. Dieses absolute Bestimmtwerden durch die absolute Einheit hebt die freie Selbstbestimmung des Subjects nicht auf, denn Alles, was das Handeln des Subjects determiniren könnte, wäre nicht mehr die absolute allgegenwärtige Einheit, sondern etwas dem Subject gegenüberstehendes Endliches. Bestimmt aber die absolute Einheit Alles in unendlicher Weise, so ist mit dem absoluten Bestimmtwerden der endlichen Wesen zugleich ihre Selbstbestimmung gesetzt. Indem aber das selbstbewusste freie Wesen durch Gott und die göttliche Weltordnung sich in seiner freien Selbstbestimmung gesetzt weiss, wird es durchdrungen von dem Gefühl der absoluten Hingebung an dieselbe. Die Religiösität selbst aber besteht nicht allein in diesem Gefühl; sie ist ein Verhältniss der selbstbewussten Lebensgemeinschaft mit dem absoluten Wesen, welches auf gleiche Weise durch das Denken, Wollen und Selbstbewusstsein vermittelt ist. In so fern indess die Religiösität als persönliches Lebensverhältniss zunächst im Gefühl zum Bewusstsein kommt, ist das Gefühl als persönliches Selbstgefühl genauer zu bestimmen, denn das Selbstgefühl unterscheidet sich von den einzelnen Gefühlen überhaupt dadurch, dass es dauernder Ausdruck der bewussten persönlichen Lebenseinheit ist. So ist z. B. auch die Liebe, die Freundschaft nicht bloss ein Gefühl, sondern eine Entwicklung des persönlichen Selbstgefühls. Dieses letztere überhaupt schliesst in sich die Vermittlung des Denkens, Wollens und den Ausdruck der einzelnen Gefühle und liegt der freien Selbstbestimmung durch diese zu Grunde, ist aber nicht ein besonderes Wissen für sich. (vgl. meine Wissenschaft der Seele).

Fragen wir endlich, in wie fern und in welcher Gestalt und Entwicklung entspricht die Religiösität der sittlichen Aufgabe, so ist der Entwurf auf die Beantwortung dieser Frage nicht eingegangen, denn die allgemeine Bestimmung, dass das Gefühl auf

die Totalität der Idee bezogen werden müsse, reicht hier nicht hin, obgleich allerdings durch diese Erklärung und die entgegengesetzte des Bösen diejenigen widerlegt werden, welche behaupten, Schleiermacher habe die Begriffe des Guten und Bösen nur negativ bestimmt. Wir werden weiter unten sehen, in wie fern die Einleitung zur Glaubenslehre diesem Mangel abhilft. Liegt indess nach der ethischen Grundidee Schleiermachers, das Ziel der sittlichen Aufgabe in der Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Menschheit, so muss auch das religiöse Selbstbewusstsein dieser Vollendung möglichst entsprechen, d. h. das Gefühl der Hingebung an Gott und die göttliche Weltordnung muss sich zur Liebe Gottes entwickeln, welche in sich schliesst die Liebe der Welt, der Menschheit, so dass Religiösität und sittliche Gesinnung, wie oben S. 148 erörtert wurde, in ihrem letzten Grunde Eins und untrennbar sind und zusammen die höchste Entwicklung der Persönlichkeit ausdrücken. Wir werden diesen Gedanken am meisten in der christlichen Sittenlehre ausgeführt finden.

Die Darstellung des religiösen Gefühls ist, nach dem Entwurf, die Kunst, so dass sich die Kunst zur Religion verhält, wie die Sprache zum Wissen (S. 247). Es versteht sich von selbst, dass hierbei die Religion in der oben bezeichneten weiteren Bedeutung aufzufassen ist als Sittlichkeit des Gefühls überhaupt. So wenig indess alles sittliche Gefühl religiös ist, eben so wenig kann alle Darstellung desselben als Kunst betrachtet werden. Die späteren Vorlesungen über Aesthetik geben auch dem religiösen und ethischen Moment nicht mehr dieselbe Bedeutung. Die innere Kunstthätigkeit wird in denselben bestimmt (S. 77, 85) als hervorgehend aus der Productivität des Selbstbewusstseins, als diejenige, welche mit Besonnenheit sich selbst erfasst und vor dem Heraustreten den Gegenstand innerlich vorbildet, so dass sie sich und den Gegenstand ungebunden darstellt in der Begeistung des Organs, der willkührlichen Bewegungen, der psychischen Bilder- und Gedankenerzeugung oder der allgemeinen Formen des Seins und endlich des menschlichen Gottesbewusstseins selbst. Die Vorlesungen bekämpfen alle ethischen Zwecke und Anforderungen an die Kunst (S. 210, 212 ff.). Es

sei der Kunst keine andere Wirkung zuzumuthen, als der Verlauf ihres eigenen Lebens. Gehöre auch die Kunst zur Vollendung des Selbstbewusstseins, indem sie das Hervortreten der freien Selbstständigkeit des Individuums von äussern Hemmungen und Einwirkungen befreit, so sei dies etwas, was vom Zusammensein der Kunst mit Anderem abhängt; ihr Leben an sich verlaufe rein in ihrem eigenen Umlaufe und alles andere seien nur zufällige Ausstrahlungen, die nicht auf das Wesen der Kunst bezogen werden können, ohne ihren reinen Anblick zu trüben. So z. B. die Veredlung des Menschen.

Schleiermachers Auffassung der innern Kunstthätigkeit als Darstellung des Gefühls oder individuellen persönlichen Lebenseinheit ist tief aus der Anschauung des Lebens gegriffen. Sie steht auch hier direct der absoluten Philosophie gegenüber, welche das Schöne und die Kunstthätigkeit als Erscheinung des Wahren oder des Absoluten zu begreifen sucht. Gegen ähnliche Ansichten bemerkt Schleiermacher mit Recht, dass die Tendenz der Kunst niemals das rein Objective sei, hebt aber seinerseits das Moment des Selbstbewusstseins auf Kosten des objectiven hervor. Das Schöne nämlich hat eine objective Vollendung in sich selbst, seinem Gegenstande, in der Harmonie seiner Elemente und Formen, welche ganz unabhängig erscheint von der Entwicklung und Darstellung des Selbstbewusstseins, weil sie in der vollendeten Plasticität des individuellen Naturlebens begründet ist. Dies objective plastische Moment des Schönen tritt in seiner Auffassung weniger hervor.

III. Die Konstruction der sittlich-weltlichen Organismen (Güter).

Alle diese, bisher im Allgemeinen betrachteten Thätigkeiten existiren nur und haben ein ursprüngliches Maass in der Persönlichkeit, wie oben bereits angedeutet wurde. Jedes Einzelwesen aber ist nur Person, sofern das menschliche Geschlecht gegeben ist in jenen Sonderungen und Zusammenfassungen. Muss nun jedes Einzelwesen die Vernunft ganz, d. h. in allen jenen Gegensätzen in sich haben; so ist zwar das sittliche Einzelwesen Abbild

des höchsten Gutes und selbst ein Gut, aber nur ein einzelnes und einseitig, weil in Geschlechtseinseitigkeit. Das erste wahre Abbild ist die Familie, weil sie alle Gegensätze in sich aufhebt und relativ für sich ist, d. h. im Complex des Volkszusammenhangs. Das Volk ist eine noch höhere Persönlichkeit. (Entwurf S. 167 ff.) Alle jene sittlichen Thätigkeiten und Verhältnisse also sind nur ein Gut in der Mehrzahl besonderer Verbindungen, welche durch die Volksthümlichkeit abgeschlossen werden (S. 168). Schleiermacher stellt jedoch diesen Satz im strengern Sinne nur für das sittliche Verhältniss des Rechts und des Glaubens anf, die in Staaten und Sprachen existiren; dagegen seien Geselligkeit und Religion nicht so bestimmt volksmässig abgegränzt und die volksthümlichen Verbindungen, welche diesen zu Grunde liegen, würden zugleich durch die Verschiedenheit der sittlichen Entwickelung bestimmt. Wenn hier Schleiermacher die sittlichen Gemeinschaften des Staats (Rechts) der Sprache (des Wissens) der freien Geselligkeit und der Kirche einander koordinirt, so ist zu bemerken, dass diese verschiedenen sittlichen Sphären der Volksgemeinschaft keineswegs in gleicher analoger Weise organisirt sind. Der Staat ist die eigentliche Organisation, welche die übrigen mehr oder weniger in sich aufnimmt. Die Gemeinschaft des Wissens, besonders des wissenschaftlichen, beschränkt sich eben so wenig auf Sprache und Volk, als die der Geselligkeit und Religiösität; die Sphären des Wissens und der freien Geselligkeit sind am wenigsten zu einem volksthümlichen Ganzen organisirt und das was man als eine solche Organisation bezeichnen könnte, kann, seiner sittlichen Bedeutung nach, nicht neben den Staat gestellt werden. Was den Zusammenhang dieser vier verschiedenen sittlichen Sphären betrifft, so bemerkt Schleiermacher (S. 170) Folgendes. Jede dieser Sphären wird einseitig als alles Sittliche in sich fassend angesehen, obgleich jede in gewissem Sinn alle andern in sich hat: der Staat in wiefern sie ein äusseres Dasein haben; die Kirche, in wiefern sie auf der Gesinnung ruhen; die Wissenschaft, in wiefern sie ein identisches Medium haben müssen, die freie Geselligkeit als allgemeines Bindungsmittel.“ Diese Verhältnissbestimmung ist offenbar ungenügend; auch liess sich der Begriff dieser verschiedenen Organismen

nach der angelegten Konstruction nicht bestimmt ableiten, nach welcher z. B. der Staat die auf die identisch organisirende Thätigkeit sich beziehende sittliche Gemeinschaft ist. Wird nun aus dieser Konstruction nicht sichtbar, wie diese verschiedenen sittlichen Organismen Ein Ganzes bilden, so gewinnen wir hierdurch auch kein Princip für die Lösung der Frage, wie durch dieselben zusammen das höchste Gut erreicht werden soll und wie entstandene Widersprüche, Konflicte zwischen denselben gelöst werden sollen. Schleiermacher kommt auf die letztere Frage in der Pädagogik (S. 201 ff.) und lehrt, dass die Lösung der Widersprüche nur durch das geschehen könne, was identisch ist und gleichen Werth hat für alle Theile. Das aber sei das Gebiet der vollständigen Erkenntniss, der vom Staat unabhängigen freien Wissenschaft.“ Sehr wohl! Wenn nun aber dies Problem offenbar der Ethik angehört, so fragt sich, nach welchen allgemeinen Principien soll diese entscheiden, wenn sie nicht bestimmte Begriffe dieser verschiedenen sittlichen Organisationen aufstellt?

Ehe wir zu der Betrachtung der vier sittlichen Organismen übergehen, haben wir die ursprüngliche sittliche Form der Familie ins Auge zu fassen, denn diese ist (S. 169) das gemeinschaftliche Element aller jener Gemeinschaften, welche also in ihr ursprünglich in einander sind und sich lediglich durch sie erhalten. Sie ist der gemeinschaftliche Keim des Staates, der Kirche, des wissenschaftlichen und des allgemeinen geselligen Verbandes; sie giebt Jedem sein besonderes Maass ihres Verhältnisses gegen einander, ohne welches Maass er sich in ihnen verwirren und sein Antheil in ihnen also kein Gut sein würde.

1. Die Familie.

Die Sittlichkeit ist also in der einzelnen Persönlichkeit nicht vollendet, weil sie in der Einseitigkeit der Geschlechtsdifferenz begriffen bleibt. Denn der Geschlechtscharakter beschränkt sich nicht auf den Leib; er durchzieht auch die psychischen Organe. Das Wesen desselben geht am deutlichsten aus der Geschlechtsfunction hervor, wo im Weiblichen Uebergewicht der Receptivität,

im Männlichen der Spontaneität; in ähnlicher Weise verhalten sich die psychischen Gegensätze (260). Die Geschlechtseinseitigkeit wird aufgehoben durch die Geschlechtsgemeinschaft, in wiefern diese eine Identität von Geschlechtsvermtschung und Erzeugung ist. Das Eigenthümliche derselben ist das momentane Einswerden des Bewusstseins und das aus den Factoren der Erzeugung hervorgehende permanente Einswerden des Lebens, woran die Fortpflanzung der Gattung sich knüpft. Mit dieser Einheit der ethischen (psychischen und leiblichen) Gemeinschaft, welche in der Liebe hervortritt, ist die Ehe in ihrer Unauflöslichkeit gesetzt. Beide Geschlechter müssen im Suchen nach der Ehe begriffen sein; daher kann kein geselliges Verhältniss unverehelichter Personen verschiedenen Geschlechts ohne Tendenz auf Liebe sein. Die Sittlichkeit dieses Verhältnisses beruht auf dem Gleichgewicht beider Seiten (der natürlichen und psychischen) des Geschlechtstriebs und auf der Gleichmässigkeit der Annäherung von beiden Seiten. In dem Maasse, als die sittliche Individualität herausgebildet ist, muss die persönliche Wahlanziehung das bestimmende dabei sein. Die vage und momentane Geschlechtsgemeinschaft ist unsittlich, weil sie Vermischung und Erzeugung trennt, frevelhafter, wenn das Psychische des Geschlechtstriebes concurrirt, thierischer, wenn der physische Reiz allein wirkt. Die Polygamie ist ein Durchgangspunkt von vager Geschlechtsgemeinschaft zur Ehe. Nur die Monogamie ist sittlich, denn die Geschlechtsgemeinschaft kann nur zwei Personen umfassen; im einzelnen Act ist das ganze Bedürfniss befriedigt und an die Erzeugung knüpft sich das Zusammenleben für die Kinder, die Familie. Der Maassstab der Vollkommenheit der Ehe ist das Aufheben und Ergänzen des einseitigen Geschlechtscharakters und — setzen wir hinzu — die hierdurch und durch das gemeinsame sittliche Zusammenleben und Wirken bedingte Vollendung der sittlichen Persönlichkeit.

Mit der sittlichen Liebe und Ehe ist also die Familie gegeben. Die Familie als lebendiges Ganze enthält für alles bisher unbestimmt gefundene die lebendige Anknüpfung, ohne welche jeder Anfang willkührlich wäre, da ein sittlicher Anfang nur durch einen

innern Grund bestimmt sein kann. Unter allen Gliedern einer Familie ist eine ursprüngliche Gemeinschaft: gemeinschaftlicher Besitz, eine ursprüngliche innere Geselligkeit zwischen den Geschwistern, eine Identität sowohl des Gefühls in der durch die Aeltern vermittelten Einheit des Bewusstseins, als auch der unmittelbaren Darstellung vermittelst der nach dem gleichen Typus gebildeten Organe und der mittelbaren durch die gemeinschaftliche Masse von Anschauungen, welche die Familienerkenntniss bilden. Ueberhaupt aber stehen Aeltern und Kinder sowohl als Geschwister, was Offenbarung und Ahndung betrifft, unter sich in einem von jedem andern specifisch verschiedenen Verhältniss unmittelbarer Verständigung, indem sie das Eigenthümliche auf ein Identisches unmittelbar zurückführen können.

Die Familie wird so eine Totalität dessen, was sonst nur zerspalten vorhanden ist, der Geschlechter sowohl als der Alter. Dadurch wird Zeit und Raum gleichsam aufgehoben und die Familie eine vollständige Repräsentation der Idee der Menschheit. Daher ist sie auch selbst ein völliges Individuum und gewinnt eine eigene Seele, in welcher jene Beschränkungen aufgehoben sind. Der Familiencharakter bildet sich aus der dem Mann und der Frau gemeinschaftlichen Eigenthümlichkeit, von welcher dann die Kinder eine freie Modification zeigen. In jeder Familie als Einheit ist eine Zulänglichkeit für den ethischen Prozess gesetzt; nur ist dieselbe zu der Entstehung einer neuen Familie nicht zulänglich, denn in der Natur liegt die Richtung des Geschlechtstriebes aus der Familie heraus auf die Darstellung der menschlichen Gemeinschaft als Totalität. Daher die allgemeine Scheu der Völker vor der Blutschande. Diese Scheu liegt, genauer erwogen, wohl darin, dass das sittliche Gefühl z. B. der Geschwister sich sträubt gegen die Auflösung eines durch das Zusammenleben in der Familie tief begründeten sittlichen Verhältnisses durch die Geschlechtsliebe, worin verhältnissmässig das sinnliche Element mehr her ortritt. Auch richtet sich diese letztere allerdings am natürlichsten auf eine in ihrem ganzen Typus ungleiche oder wenigstens nicht gleiche Individualität, weil sie in dieser am meisten eine lebendige Ergänzung der eigenen findet). Das Entstehen der Familie führt uns also

auf eine Masse von Familien, die ein Connubium unter sich haben, als Bedingung der Reproduction derselben. Es beruht dieses auf einer realen Identität der Familien, einem gleichförmigen Typus der bildenden und der erkennenden Function, wodurch ein Gefühl von Verwandtschaft in den persönlichen Familienindividualitäten hervorgebracht wird. Durch die neue Bildung von Familien entsteht nun ein erweitertes Verhältniss der Verwandtschaft und hieraus freie Geselligkeit, eine Identität der Sitte und des Familiencharakters und eine gewisse organische Gleichheit. Kommt diese Zusammengehörigkeit bestimmter zum Bewusstsein, so entsteht der Staat.

Mit der Familie ist wesentlich und nothwendig die Aufgabe der Erziehung gegeben. Diese geht ursprünglich vom Gehorsam aus, dann aber beruht sie in der Pietät. Die speculative Sittenlehre stellt jedoch keine Principien derselben auf: da dabei alle sittlichen Gemeinschaften in Betracht kommen, so fällt die Theorie der Erziehung ausser dieselbe.

Gegen diese ethische Auffassung der Ehe und Familie, welche von den Einseitigkeiten der speculativen Construction nicht berührt wird, wüssten wir im Wesentlichen nichts einzuwenden. Wer dieselbe mit der von Kant uud Fichte vergleicht, wird den Fortschritt nicht gering finden. Es kann in dieser Beziehung die etwas scharfe Kritik in der Kritik der Sittenlehre S. 203 ff. verglichen werden.

2. Der Staat.

Der Staat entsteht, nach dem Vorhergehenden, aus der Horde, d. h. aus einer Masse neben einander lebender, verwandter, im Connubium stehender Familien, wenn in denselben das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit erwacht, also aus der naturgemässen Entwicklung einer höheren Stufe des Bewusstseins, aus dem Bewusstsein einer grössern lebendigen Einheit. Die Basis des Staats ist demnach eine gemeinsame natürliche und ethische Eigenthümlichkeit eines Familienverbandes, welche eben

durch diese höhere Entwicklung Einheit eines Volkes wird. Sein eigenthümliches Wesen auf dieser Basis hat der Staat allein in der organisirenden oder bildenden Thätigkeit. Nur in den Staaten niederer Ordnung umfasst der Staat die Gesammtheit der ethischen Functionen; nachdem aber die übrigen, Wissen, Religiösität und freie Geselligkeit sich ebenfalls höher entwickelt haben, können sie nicht mehr der politischen Function des Gemeingeistes untergeordnet sein. Insofern aber diese Gebiete äusserlich werden, in das Culturgebiet fallen, gehören sie der Sphäre des Staates an, der also das ganze Culturgebiet, auch die Bildung der erkennenden Organe, Nationalsitte und Erziehung umfasst (S. 278, 279 ff. vgl. Politik S. 13). In der Abhandlung über den Beruf des Staats zur Erziehung setzt Schleiermacher den Zweck desselben darin, dass er die Gesammtthätigkeit des Menschen bilde und leite, da Alles, was der Mensch auf Erden zu thun habe, durch den Staat solle hervorgebracht werden. Der Staat ist also die bestimmte Form des Volks; er entsteht, wenn die sonst schon im Volke vorhandene Gesinnung und Thätigkeit im Gesetz zusammengefasst, die bewusstlose Einheit in eine bewusste übergegangen ist. Aber dies Bewusstsein der Zusammengehörigkeit besteht nur mit seinem Gegensatz, dem Bewusstsein des Fürsichbestehens und daraus bildet sich der Gegensatz von Herrschenden und Beherrschten, Regierung oder Obrigkeit und Unterthan. Dieser Gegensatz ist das wesentliche Schema des Staats, und das Bestreben, diesen Gegensatz und mit ihm das Bewusstsein von dem Verhältniss der Einzelnen zu einem bestimmten Naturganzen hervorzurufen und dem ganzen Leben einzuprägen und selbstthätig zu erhalten, ist der politische Trieb im engern Sinne; Recht und Gesetz sind diejenigen Handlungen welche jenes Bewusstsein ausdrücken.

Nach diesen Grundansichten vom Wesen des Staats ist auch Schleiermachers Politik ausgeführt; sie soll eine Physiologie des Staats sein, indem sie denselben als ein Erzeugniss der menschlichen Natur betrachtet, nicht gemacht durch den Menschen, durch die Reflexion, d. h. nicht durch Uebereinkunft oder Vertrag entstanden, um den Einzelnen zu sichern, wie die Staats-

theorieen des 18. Jahrhunderts annehmen. Diese Ansicht, wie sie folgerecht aus der ganzen ethischen Betrachtung Schleiermachers sich ergiebt, wird gänzlich missverstanden, wenn mit Stahl (Rechtsphilosophie I, S. 535, 533) von derselben behauptet wird, sie entkleide den Staat seiner innersten ethischen Bedeutung; sie betrachte den Staat als physiologischen Prozess aus natürlichen und mechanischen Triebfedern, als sei der Zweck des Staats ein „bloss technischer," so dass derselbe kein inneres Band habe für die verschiedenen Sphären und selbst ohne reale Einheit sei; als stände sich Staat und Einzelwesen nur als Subjectivität einer Masse und Subjectivität eines Einzelnen gegenüber, so dass Alles aus der Individualität der Einzelnen hervorgehen solle und keine Macht diese Individualität zwingen dürfe. Stahl weiss sich in der speculativ-ethischen Ansicht Schleiermachers überhaupt nicht zurecht zu finden, sonst würde er gefunden haben, dass die bezeichnete Auffassung des Staats den ethischen Principien Schleiermachers widerspricht. Nach dieser nämlich ist, wie wir gesehen haben, der Staat eine moralische Person, folglich eine reale Einheit. Er entsteht nicht als ein physiologischer Prozess, denn es versteht sich von selbst, dass die menschliche Natur, von der hier geredet wird, keine andere sein kann, als die sittliche Natur und Vernunft des Menschen überhaupt, mit deren höherer Entwicklung die Entstehung und die Entwicklungsstufe des Staats in engem Zusammenhang steht. Ferner ist der Zweck des Staats, nach Schleiermacher, keineswegs ein technischer im gewöhnlichen Sinn dieses Worts, denn wenn in die Sphäre des Staats das ganze Gebiet der Cultur des Menschen, die Ausbildung aller menschlichen Fertigkeiten, Talente fällt, zu welchen Fertigkeiten Schleiermacher in der Pädagogik alles die Weltanschauung und Weltbildung Umfassende rechnet (Pädagogik S. 208 ff.): so ist klar, dass diese Ausbildung der Fertigkeiten mit der Entwicklung der sittlichen Gesinnung im engsten Zusammenhang steht, wie es auch dort und in der christlichen Sittenlehre näher ausgeführt wird, und hierin, und in dem ganzen lebendigen Selbstbewusstsein des Volks hat er als höhere Persönlichkeit ein inneres Band für die verschiedenen Sphären innerhalb

seines Gebiets. Wie wenig Schleiermacher daran denken konnte, den Staat und den Einzelnen so äusserlich einander gegenüber zu stellen, ergiebt sich aus der ganzen speculativen Ansicht von selbst, möge aber ausserdem einen ausdrücklichen Beleg finden in den folgenden Bemerkungen Schleiermachers über die Sittlichkeit des Staates und Staatsbürgers, die wir auch hier möglichst mit seinen eigenen Worten kurz zusammenstellen.

Der Einzelne, lehrt Schleiermacher, darf nicht verlangen, mit irgend etwas zu seiner Eigenthumssphäre Gehörigem sich vom Staate zu isoliren, denn er nimmt seine Eigenthumssphäre, indem der Staat ihr die letzte Vollendung giebt, zu Lehn. Da jeder das Gefühl haben muss, dass er den Bildungsprocess nur als Glied der Nation betreibt, so muss er um die Totalität der Resultate die Erhaltung der Form (also des Staats), als der lebendiger Reproductionskraft erkaufen wollen. Der Staat, welcher nur in der Lebendigkeit und im Reichthum des Bildungsprocesses sich fühlt, muss nothwendig wollen die Erhaltung jedes Einzelnen. Die wahre Sittlichkeit des Staats besteht also darin, dass nach der sogenannten bürgerlichen Freiheit nicht gefragt werde. Das Streben nach Freiheit im Unterthan kann sich nur beziehen auf das ausserhalb des Staatszwecks Gelegene, auf wissenschaftliche, religiöse und häusliche Freiheit. — Aber auch diese Freiheit ist nicht absolut, weil kein absolutes Auseinander des Staats und der anderen Sphären stattfindet. Keine Nothwendigkeit, dass der Staat allen Religionsverwandten gleiches Bürgerrecht ertheile, oder im Hause auch das schone, was nicht Haus (abgeschlossenes Eigenthum) hätte werden sollen. Innerhalb des Staatszwecks kann der Unterthan nur streben nach lebendiger Wechselwirkung mit der Obrigkeit, nicht nach Unbeschränktheit des Besitzes, sondern dass die Beschränkung verfassungsmässig sei. — Das innere Wachsen des Staats besteht darin, dass das Materiale, die bildende Thätigkeit und das Formale, die Verfassung, immer mehr sich entwickeln, ausbreiten und einander durchdringen. Der politische Gegensatz also muss den nothwendigen Einfluss der erkennenden Thätigkeit auf die bildende regelmässig einleiten und wiederum die eigenthümliche Form des Culturprocesses den politischen

Gegensatz in seinen Entwicklungen abändern und bestimmen. — Für den einzelnen ist das Leben des Staats in dem Maasse vollkommen, als die Duplizität der Nationalität und der Persönlichkeit in ihm auseinander tritt und sich combinirt.

Dass also Schleiermacher auch im Begriff des Staats die Beziehung auf die Totalität der sittlichen Idee festhält, ist nicht zu läugnen. Anderseits aber ist ein zwiefacher Mangel dieser ganzen Construction nicht in Abrede zu stellen. Der eine besteht darin, dass Schleiermacher durch seine ganze Anlage der Construction der ethischen Formen genöthigt wurde, dem Staate die Sphäre der identisch organisirenden Thätigkeit anzuweisen, die Beziehung auf diese aber nicht ausreicht um den Begriff des Staats zu bestimmen. Freilich umfasst der Staat als sittliche Gemeinschaft nicht alles sittliche Handeln des Einzelnen, aber die Beschränkung für das Handeln des Staats darf nicht in einer besonderen Sphäre des weltlichen Handelns, oder im Inhalt der sittlichen Zwecke gesucht werden; er umfasst alle sittlichen Zwecke, jedoch in der Beschränkung auf das Gebiet dessen, was Allen gemeinsam ist, denn er reproduzirt und fördert alles, was die sittliche Vernunft des Volks als allgemein zweckmässig d. h. als fördernd das Volkswohl und die Volksbildung erkennt; er ordnet das Ganze sowohl der Gemeinschaft als der sittlichen Thätigkeiten in ihren universellen Beziehungen, d. h. so weit sie das Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinschaft betreffen. Der Staat umfasst die symbolisirenden Thätigkeiten und die bildenden in gleicher universeller Weise; denn auch die naturbildenden bestimmt er nicht, insofern sie ursprünglich durch die freie Selbstthätigkeit der Einzelnen hervorgehen sollen; der Staat selbst oder seine Regierung treibt eben so wenig Ackerbau, Gewerbe, Handel, als Wissenschaft, Kunst, Religiösität; er ordnet und leitet nur das Zusammenwirken der bildenden Thätigkeiten der Einzelnen und ihrer Resultate, damit das Nebeneinander ein geordnetes Für- und Durcheinander werde und seinem sittlichen Zweck entspreche und eben so leitet er die symbolisirenden, die Persönlichkeit bildenden Thätigkeiten der Einzelnen für die sittlichen Zwecke der Gemeinschaft. Die sittliche Aufgabe des Staats oder Volks kann

keine wesentlich andere sein, als die der einzelnen Persönlichkeit: die Natur, den gemeinschaftlichen Leib der Menschheit, sich möglichst durch Bildung und Genuss anzueignen und sich selbst, die Volkseinheit, zu einem sittlichen Wesen zu bilden, in dessen Thätigkeiten intensiv und extensiv (das ganze Volk durchdringend) die sittliche Idee wirksam sei.

Obgleich Schleiermacher das Volk als eine eigentliche Persönlickeit angesehen wissen will, (Entwurf S. 166, 167); obgleich in der Pflichtenlehre auch Pflichten der Völker und Staaten construirt und in der christlichen Sittenlehre den Staaten, „weil sie moralische Personen sind und sich wie die einzelnen verhalten“ (S. 279), sittliche Einwirkungen auf einander zugemuthet werden: so ist doch in seiner kritisch-philosophischen Staatslehre (Politik) diese Idee nicht speculativ durchgeführt; sie beschränkt sich zu sehr auf das was durch die sittliche Natur im Einzelnen geworden ist, hebt weniger das ideale Element der Einheit und des sittlichen Sollens hervor. Mit Recht freilich verwirft Schleiermacher diejenige Betrachtung nach dem Ideal, die metaphysische und ideale Politik, welche nach Begriffen oder Phantasien *a priori* einen Musterstaat aufstellt; solche ideale, gemachte Reflexionsproducte sind von Anfang an ohne Leben und haben auch noch nie Leben gewonnen. Wie die Sittenlehre überhaupt das Ideale, das Sollen zu bestimmen hat aus der fortschreitenden Entwicklung der sittlichen Idee, und hierbei die empirische Wirklichkeit des Sittlichen eben so wenig übersehen, als zum Maassstab nehmen darf: so auch muss die philosophische Wissenschaft des Staats nicht nur mit Schleiermacher die Staaten als „geschichtliche Naturgebilde,“ durch die sittliche Vernunft geworden, sondern auch die ideale Natur und das fortschreitende Werden derselben ins Auge fassen. Nun ist zwar Schleiermachers Politik nicht in die Einseitigkeit der sogenannten historischen Schule der Staatswissenschaften in Deutschland verfallen, welche Staat und Recht als „naturwüchsige“ Producte betrachtet wissen will; er ist weit entfernt, die nothwendige Einwirkung der selbstbewussten sittlichen Vernunft auf die Entwicklung des Staats zu läugnen; er construirt die werdende Vollkommenheit des Staats

im Zusammenhang mit der ganzen Culturstufe des Volks, mit kritischer Berücksichtigrng der einzelnen sittlichen Gebiete und Verhältnisse. Aber das Speculative, die Beziehung auf die sittliche Einheit und Totalität tritt dabei nicht bestimmt hervor. Wir wollen diesen Mangel kurz nachweisen in der Construction der verschiedenen Staatsthätigkeiten und Staatsformen.

Was die allgemeinen wesentlichen Thätigkeiten des Staats betrifft, so unterscheidet Schleiermacher drei derselben, nämlich ausser der gesetzgebenden und vollziehenden die Staatsvertheidigung, welche die gerichtliche Thätigkeit als Vertheidigung gegen die innern Feinde und die militärische gegen die äusseren Feinde umfasst. Mit Recht ist von dieser Eintheilung das letzte Glied verworfen worden, weil dabei die wesentliche sittliche Seite der richterlichen Thätigkeit übersehen wird, die Realisation der Idee der Gerechtigkeit, die Erhaltung des Rechtszustandes und Rechtsgefühls im Volk. Schlechte Justiz ist immer als ein Symptom des sittlichen Verfalls angesehen worden. Soll der Staat sittliche Thätigkeiten wahrhaft ausüben, so müssen auch sittliche Ideen in ihm herrschen — und von diesen muss denn auch die Construction des Staats ausgehen. Schleiermacher aber construirt auch hier die Thätigkeiten des Staates aus der Form des Gegensatzes, ohne bestimmter auf die ideelle Einheit des Staats zurückzugehen. (s. Abhandlung über die Staatsformen S. 281). Jedes lebendige Dasein, das durch die Form des Gegensatzes bedingt ist, könne nur in einer zwiefachen Reihe von Thätigkeiten begriffen werden, deren eine in dem einen Gliede des Gegensatzes anfängt und in dem andern endet, die andere umgekehrt. — Auch das Leben des Staats sei nur in zwei verschiedenen Arten von Thätigkeiten zu begreifen, einer, die in der Peripherie, am Leibe, d. h. bei den Unterthanen anfängt und im Regenten endigt und einer anderen, die im Regenten, dem Geist und Mittelpunkt anfängt und im Umkreise bei den Unterthanen endigt — die gesetzgebende und die vollziehende Function. Beide Systeme, lehrt Schleiermacher weiterhin (S. 284), müssen in jedem Staat auf dieselbe Weise gebunden sein, Ende der Gesetzgebung und Anfang der Vollziehung als

ein und derselbe Moment der Thätigkeit des Regenten; dagegen Ende der Vollziehung und Anfang der Gesetzgebung als zwei verschiedene Momente in den Unterthanen, denen die Wünsche und Vorschläge in Bezug auf neue Gesetze vornehmlich aus dem Erfolg entstehen, den die Vollziehung der bestehenden, theils in ihren häuslichen und geistigen Verhältnissen, theils in ihrem staatsbürgerlichem Gefühl offenbart.“ Diese Auffassung ist geistreich und richtig, so weit sie eben reicht, aber sie umfasst nicht das Wesen der Sache, denn es handelt sich bei der Verfassung nicht um Anfang und Ende, sondern um die organische Einheit und das sittliche Maass der politischen Thätigkeiten. Auch die Begriffe der Seelenthätigkeiten, von deren Analogie Schleiermacher bei dieser Construction ausgeht, können durch den bezeichneten Gegensatz nicht im Wesentlichen, in ihrem Begriff bestimmt werden, denn alle Seelenthätigkeiten gehen im Grunde vom Centrum, von der lebendigen Einheit aus. Von dieser also muss auch die Construction der Seelenthätigkeiten ausgehen und eben so von der organischen Einheit des sittlichen Volksgeistes die Auffassung der wesentlichen Thätigkeiten desselben. Der Staat ist der universelle Organismus des sittlichen Volksgeistes, der die verschiedenen sittlichen Sphären desselben zu einem harmonischen Ganzen vereinigt. Die wesentlichen persönlichen Tugenden des Volksgeistes in Beziehung auf den Staat sind die universellen Entwicklungen der gemeinschaftbildenden Tugend der Liebe: nämlich von Seiten der Einzelnen Gemeingeist (Vaterlandsliebe, Nationalität), von Seiten des Staates und seiner Repräsentanten Gerechtigkeit. Beide müssen in allen politischen Thätigkeiten hervortreten. Die verschiedenen wesentlichen organischen Thätigkeiten oder Systeme des Staats sind: 1) die den ganzen Staatskörper ordnende reproducirende Thätigkeit der Regierung oder Verwaltung, welche die sittlichen Thätigkeiten der Einzelnen, sowohl die menschenbildenden als die naturbildenden in ihrem Verhältniss zum Ganzen leitet; 2) die den Staat gegen leidenschaftliche gewaltsame Bestrebungen schützende und erhaltende kriegerische Thätigkeit; 3) die das Ganze der Idee gemäss belebende organisirende, Recht und Gesetz bildende

oder gesetzgebende Thätigkeit; 4) die Recht und Gesetz im gemeinsamen Leben reproduzirende richterliche Thätigkeit. Jede von diesen Staatsgewalten muss wesentlich die sittliche Einheit des Ganzen zum Gegenstand haben, nur in verschiedener Weise. Die gesetzgebende hat die sittliche Aufgabe des Volks in ihren allgemeinen Bestimmungen und Verhältnissen festzustellen; die Regierung und Verwaltung führt diese allgemeinen Bestimmungen in das Leben des Ganzen ein, indem sie die speciellen Bedingungen aller wirklichen Verhältnisse berücksichtigt. Während diese beiden Staatsgewalten den Gemeingeist des Volks in seiner innern Richtung auf sich selbst darstellen, repräsentirt die militärische Gewalt denselben in seiner Bewegung nach Aussen. Die richterliche Thätigkeit greift ebenfalls in alle sittlichen Lebensverhältnisse ein und ordnet dieselben den Bestimmungen des Rechts gemäss, welche der Idee der Gerechtigkeit entsprechen sollen. Das organische Verhältniss dieser Thätigkeiten und ihrer verschiedenen Organe zu einander muss in der Verfassung des Staats bestimmt sein; diese aber oder die Staatsform bestimmt sich der ganzen sittlichen Entwicklung des Volksgeistes gemäss. Um indess Schleiermachers Theorie der Verfassung zu beurtheilen, müssen wir einen Blick auf seine speculative Auffassung der Staatsformen überhaupt werfen.

Schleiermacher zeigt in der angeführten Abhandlung über die Staatsformen, dass die gewöhnliche Auffassung derselben in den bekannten Begriffen der Demokratie, Aristokratie und Monarchie nur für die niedrigsten Formen des Staats zureiche, dass die Staatsformen sich verändern und entwickeln mit der Entwicklung des politischen Princips in einem kleinern oder grössern Umkreise. Er unterscheidet demnach die kleinern Staaten erster Ordnung, die sich aus einzelnen Horden oder auch aus der Herrschaft einer einzelnen Horde über mehrere entwickeln, bei welchen jene Formen der Monarchie, Aristokratie, Demokratie wechseln. Die Mittelstaaten oder die der zweiten Ordnung entstehen, wenn mehrere Stämme oder Völkerschaften zu einem grössern Ganzen unter der Regierung Eines Stamms oder Einer Völkerschaft vereinigt sind. Ein solcher wesentlich aristokratischer Staat kann

nicht mehr demokratisch sein, wohl aber mehr oder weniger in die monarchische Form hinüberschweifen. Der Staat dritter oder höchster Ordnung umfasst die Gesammtheit eines Volks, ist wesentlich monarchisch und beruht auf einer völlig neuen Evolution, einer schlechthin höheren Stufe des politischen Bewusstseins und Triebes. Uebergangsformen zu dieser höchsten sind der föderative Staat oder die Republik der höheren Ordnung und der Staatenbund, worin das Ganze noch schwankt und erst in der höchsten Ordnung, in der monarchischen Form zur Ruhe gelangt. In dieser muss ein Erbkönig unumschränkt sein, um seinem Volk die Freiheit zu geben, denn die Freiheit Aller ist nur in der festen Einheit des Ganzen. — Wenn auch das Volk in dem Gefühl der Einheit des Ganzen lebt, so hat es doch ursprünglich keinen Antheil an der das Bewusstsein der Einheit des Ganzen ausdrückenden Thätigkeit. Am wenigsten kann es einen aristokratischen, einem bestimmten Theil des Volks angeborenen oder angeerbten Antheil an der Regierung geben und eben so wenig das Recht des Königs zu herrschen vom Volk abgeleitet sein; vielmehr ist Er, durch welchen der Staat allein realisirt worden ist und durch welchen allein er auch fortbestehen kann (es ist hier die Rede vom König der nicht sterben darf, nicht von der einzelnen Persönlichkeit), die einzige Quelle aller politischen Freiheiten und Rechte und jeder Antheil des Volks an der regierenden Thätigkeit kann ihm nur vom König mitgetheilt sein und muss in jedesmaliger Ausübung auf einem Herrscheract des Königs beruhen. Dieser wahre König unterscheidet sich vom Despoten dadurch, dass er seinen Unterthanen das Recht der Petition zugesteht, — dass er, im Geiste ganz Eins mit seinem Volk, nur solche Willensacte ausspricht, welche die Unterthanen hernach, wenn sich das höhere Staatsprincip in ihnen entwickelt, billigen werden und dass sein ganzes Bestreben darauf gerichtet ist, diese Entwicklung zu befördern. In dem Maasse, als sie nun wirklich eintritt, erweitert der Regent das Recht der Petition um so lieber, als ihm selbst die Verwicklungen der verschiedenen Zweige der Volksgeschäftigkeit ursprünglich fremd sind und also die Unterthanen zusammentretend und sich einigend, wahre Gesetzesanfänge sehen

werden, die er nicht sehen kann, bis dieses allmählig fortschreitend reift zu einer Organisation gesetzgebender Versammlungen, welche ja nichts anderes sind, als die ausgedehnteste und förmlichste Constitution dieses Rechts in einer regelmässigen, feststehenden Communikation der Unterthanen mit dem Regenten, in der alle Gesetzesanfänge nunmehr liegen müssen. Denn soll auch das Ende des Gesetzes in diesen Versammlungen liegen und nicht im Regenten, so ist die Anarchie fertig. —

Was zuerst die Construction und Entwicklung der Staatsformen überhaupt betrifft, so ist das wesentlich Richtige und der Fortschritt derselben über die gewöhnliche Betrachtungsweise nicht zu verkennen; die Zurückführung der Staatsformen auf das staatsbildende Princip in seiner Entwicklung ist hier der allein richtige Weg. Allein das staatsbildende Prinzip ist hier mehr in seiner Extension, wie es in einem kleinern oder grössern Umkreise wirkt, weniger in seiner ideellen intensiven Entwicklung, welche allerdings mit jener genau zusammenhängt, aufgefasst worden. Es wird bei der Constituirung der Staatsform weniger darauf ankommen, ob die Gesammtheit der den Staat bildenden Horden, Stämme, Völkerschaften eine geringere oder eine grössere ist, als darauf, ob in dieser Gesammtheit nur Ein Stand des Ganzen oder mehrere zu Wohlstand, Bildung, Thatkraft gelangt sind und hiermit auch die politische Herrschaft ausüben. So sind z. B. die Despotieen des Orients als Staaten niedrigster Ordnung anzusehen, insofern nur Ein Stand der Krieger oder der Priester dominirte, obgleich sie oft eine grosse Mannigfaltigkeit von Völkerschaften umfassten. Auch beim Staate der zweiten Ordnung wird es am meisten darum sich handeln, ob das sittliche und politische Princip mehrere Stände des Volks in einer gewissen Stärke und Ausdehnung durchdrungen hat. Darnach wird sich auch die politische Form des Mittelstaates bestimmen; sie wird auch eine republikanische sein können in dem Maasse als Wohlstand und Bildung in einer gewissen Gleichförmigkeit die Gesammtheit durchdringt, wie z. B. in der Republik des alten Roms, die wir doch auch, wenigstens in ihrer ursprünglichen Ausbildung, zu den Staaten zweiter Ordnung rechnen müssen.

Sie entstand nämlich aus der Monarchie, als neben dem dominirenden Stande der Patrizier die Plebejer zu einem solchen Grad von Wohlstand und Bildung gelangt waren, dass jene in der That nicht mehr bedeutend über ihnen standen. Der Staat dritter oder höchster Ordnung konnte im Alterthum und im Mittelalter nicht zu Stande kommen, weil die Gesammtheit des Volks in den verschiedenen Ständen desselben noch zu tief stand in sittlicher Bildung überhaupt und demnach eine eigentliche politische Organisation der Völkerschaften eines grossen Reiches nicht durchzusetzen war. Dass Schleiermacher bei dieser Construction nicht näher auf den ganzen weltgeschichtlichen Entwicklungsprozess des politischen Lebens im engsten Zusammenhang mit der sittlichen und intellectuellen Entwicklung der Völker oder der Menschheit überhaupt, eingegangen ist, liegt vielleicht nur in der Kürze dieser Abhandlung, die er später nicht weiter ausgeführt hat. — Was endlich die Verfassung des Staates höchster Ordnung betrifft, so wollen wir nicht tadeln, dass Schleiermacher die Stärke des monarchischen Princips hervorhebt, aber er hat dabei die Einheit des sittlichen Volksgeistes nicht in speculativer Weise festgehalten. Begründet und erhalten wird dieser Staat doch im Wesentlichen durch die ganze höhere Entwicklung des Volksgeistes, welche im Einzelnen dadurch vermittelt wird, dass Wohlstand, sittliche, intellectuelle Bildung durch alle Stände des Volks verbreitet sind. Nun liegt allerdings die Vollkommenheit des Staats, wie auch die wahre Freiheit des Volks, in der festen Einheit und Ordnung des Ganzen und diese Einheit kann, da das Gesetz nur Ausdruck derselben ist und durch die persönliche Lebenseinheit realisirt werden muss, in höchster Instanz nur eine persönliche sein. Aber diese persönliche Einheit (des Monarchen) steht nicht über dem Geist des Volks, hat vielmehr ihre Bedeutung nur in der Einheit mit demselben darf also, diesem gegenüber, nicht als das höhere angesehen werden. Stellen wir den einzelnen Regenten als Mensch gegenüber der Totalität eines Volks, so erscheint die einzelne Persönlichkeit, wie vollkommen begabt sie auch sein und den besten Willen haben möchte, sich in die Tiefe des Volksgeistes einzutauchen, immer nur als ein schwacher Ausdruck,

als ein unvollkommenes Selbstbewusstsein desselben; deshalb kann er wirklich nicht ganz Eins sein mit seinem Volk; dieses selbst in seiner sittlichen Einheit und Totalität gedacht, worin es alle Stände, auch den Regenten einschliesst, ist die eigentliche Quelle aller Gesetze und des ganzen Organismus. Das ist der speculative Sinn der Lehre von der Volks-Souverainität, welche Schleiermacher in der gewöhnlichen Form als unklar, nicht mit Unrecht, verwirft, dass die wahre Einheit, sittliche Persönlichkeit des Staats die untheilbare Einheit des Volksgeistes ist und dieser gegenüber auch der Monarch nur eine secundäre, folglich nur allen Einzelnen gegenüber die höchste, das Ganze umfassende Einheit ist. Nach Schleiermacher soll alle Intelligenz und Macht in der höchsten Einheit des Monarchen ruhen und dieser ein absolutes Vertrauen in Anspruch nehmen. In seiner Politik tritt diese Richtung der Betrachtung noch stärker hervor, so dass er selbst die Garantieen der Verfassung, die Verantwortlichkeit der Minister verwirft; die Sicherheit hänge nicht ab von der zu Papier gebrachten Constitution, das Misstrauen gegen den Fürsten sei verwerflich und für das Unsittliche könne keine Theorie aufgestellt werden. Das ist alles sehr richtig, beweiset aber nichts für die Ueberflüssigkeit der Garantieen. Es kommt allerdings wesentlich auf den Geist des Volks an; jeder Buchstabe kann umgangen werden; allein nichts desto weniger hat die „zu Papier gebrachte Constitution" die Bedeutung, dass sie die im sittlichen Selbstbewusstsein des Volks bereits liegenden politischen Ideen zu einer bestimmten nothwendigen Norm erhebt, dass das früher Bewusstlose nun Gesetz wird, was ja, nach Schleiermacher, zum Wesen des Staats gehört. Wenn die Constitutionen vorzugsweise nur in anarchischen Zuständen entstanden sind, so ist diese traurige Erfahrung nicht für sondern gegen seine Theorie, denn sie beweiset, dass die Regenten nur durch Gewalt, durch Revolution zur Constituirung gezwungen werden konnten, nicht aber, wie Schleiermacher mit Recht will, freiwillig sie gewähren. Schleiermacher sucht die Sicherheit in der gegenseitigen Abhängigkeit der Endpunkte von einander in der oben bezeichneten Weise, ohne dass einer von beiden einen äussern Hebel anlegen kann.

Allein hierin liegt für die Zustände der Wirklichkeit keine Norm, und keine Sicherheit. Setzen wir freilich voraus, die Sache werde, der sittlichen speculativen Idee gemäss, ihren vernünftigen Gang gehen, so könnte man alles dies gelten lassen, aber dann bedürfte es auch kaum der Gesetze. Schleiermacher bemerkt (S. 171) dass sich die Bewaffnung gegen die Regierung kehrt und dass die Steuern nicht bezahlt werden, geschieht von selbst, wenn die Spannung zwischen Regierung und Volk sich übertreibt. Ganz gewiss! aber hiermit ist denn auch die Revolution da und die Anarchie, welche eben die Constituirung zu verhüten strebt, indem sie durch das Gesetz die Regierung nöthigen will, in ihren Schranken zu bleiben. Und eben darin haben die bekannten constitutionellen Garantieen ihren sittlichen Grund; sie beruhen nicht auf persönlichem Misstrauen, sondern auf der wohlbegründeten Erfahrung, dass die höchste Staatswürde für Schwäche, Leidenschaft, Unvernunft Niemand unzugänglich macht. Gewiss hat Schleiermacher auch darin Recht, dass es für das, was zur Anarchie oder Auflösung des Staats führen würde, keine gesunde Theorie geben kann, aber eben so wahr ist, dass es für reine Geister, für schlechthin sittliche Naturen keiner Theorie und keines Gesetzes bedürfen würde. Woraus folgt, dass Theorie und Gesetz auf gleiche Weise die schwache, des Guten und des Bösen fähige Menschennatur im Auge behalten muss. Wie alle Gesetze, so entstehen auch die den Regenten in seiner Willkühr beschränkenden nicht aus Misstrauen, sondern damit um so weniger aus irgend einem Grunde bewusst oder unbewusst das Unsittliche gethan werde. — Auch die christliche Sittenlehre Schleiermachers bezeichnet es übrigens als eine christliche Tendenz, Fürsorge zu treffen, dass die höchste Gewalt den Vertrag nicht verletzen könne, durch die constitutionelle Unverletzlichkeit des Monarchen und Verantwortlichkeit der höchsten Staatsbehörden.

Es würde uns zu weit führen, wollten wir auf die kritische Betrachtung der einzelnen Formen der Verfassung und Verwaltung, des Verhältnisses der Staaten zu einander, der Kriege u. s. w. wobei auch die hierher gehörigen Abschnitte der christlichen Sittenlehre zu berücksichtigen wären, hier näher eingehen. Das

Verhältniss des Staates zu den andern sittlichen Gebieten, welches sich aus Schleiermachers Begriff des Staates ergiebt, ist oben bereits berührt worden. Die anderen sittlichen Gebiete soll der Staat frei lassen, jedoch keineswegs absolut, da ja alle anderen Gebiete in sein Gebiet eingreifen. Der Staat soll eine Tendenz zur völligen Glaubensfreiheit haben, jedoch nicht absolut, weil es auch einen antipolitischen oder einen einer gewissen Staatsform zuwider laufenden Glauben geben könne. Die christliche Basirung des Staats, d. h. dass der Staat ein specifisch christlicher sei, verwirft Schleiermacher nur, was das Exclusive der Glaubensform betrifft, keineswegs aber in Beziehung auf das Wesen, die christliche Gesinnung. Er geht dabei in der Politik, (S. 70 ff.) von von zwei Punkten aus: dass das Theokratische ein veralteter kindischer Zustand sei; 2) dass die religiöse Uniformität in einem Staate von grösserm Umfange nicht zu erhalten und dass es verkehrt sei, bedeutende und noch dazu gebildete Massen vom Staat auszuschliessen. Dazu kommt, dass das Christenthum nicht in der Identität mit dem Staate entstanden, also auch sein Fortbestehen nicht davon abhängig ist. Allerdings aber müsse der Staat wünschen, dass Alle vom religiösen Element durchdrungen seien. Indess wie der Staat, der sittlichen Idee gemäss sich zum Christenthum verhalten *solle*, das wird weder in der allgemeinen Sittenlehre, noch in der Politik, sondern in der christlichen Sittenlehre erörtert, wo er fordert, (S. 335) dass Alles im Staate, der ganze Prozess menschlicher Fertigkeiten und Talente in dem oben bezeichneten Umfang sich auf die christliche Gesinnung beziehen solle, wo er ausdrücklich den Gegensatz von Moral und Politik verwirft und bemerkt (S. 279): Der Staat, in dem wir Christen leben sollen, muss auf denselben göttlichen Willen verpflichtet sein, der uns bindet und *dasselbe zu seiner Natur haben, was wir als unsere innerste Natur erkennen*.

In Schleiermachers Sittenlehre erscheint demnach der Staat als eine wesentliche sittliche Form, die keineswegs, wie die Früheren annahmen, darauf gerichtet ist, sich selbst überflüssig zu machen. Gesetzt auch es wäre kein Streit, nichts Unsittliches

mehr zu beseitigen, so wäre der Staat doch nöthig als Vereinigung homogener Kräfte, als ausgesprochenes Bewusstsein der Zusammengehörigkeit" (Politik S. 79), d. h. als höhere Entwicklung und Organisation des sittlichen Geistes. Die Völker dagegen als Personen sind sterblich (Entwurf S. 303 ff.); sie sterben, wenn sie nicht die Kraft haben, in neue Bildungsstufen einzutreten, oder ihre Organisation den wechselnden Bildungsstufen und Verhältnissen gemäss umzugestalten. — Sie verschwinden in einer höhern Individualität, der des Erdgeistes, den wir ja auch als Individuum begreifen müssen. Wie nun die Selbstbildung in der Cultur, das Durchdringen seines Leibes mit Bewusstsein die eine Function seines sittlichen Lebens ist, so ist jede individuelle Ansicht der Cultur (von einem Volke nämlich gelebt und ausgesprochen) eine nothwendige Idee und jeder Staat ein organisches, planetarisches Kunstwerk, dessen Ideen und Kunstwerke wiederum die einzelnen organisirenden Individualitäten sind: durch diese Ansicht ist erst die Darstellung der organisirenden Function des sittlichen Lebens vollendet. — Diese Betrachtungen hätte Schleiermacher bestimmter ausführen können, wenn er Leben und Tod der Staaten bestimmter in der Entwicklung des weltgeschichtlichen Prozesses aufgefasst hätte, wobei das Fortleben, die Unsterblichkeit der höhern sittlichen Volksgeister in ihren idealen Schöpfungen um so klarer zum Vorschein gekommen wäre.

3. Die nationale Gemeinschaft des Wissens.

Dasselbe Maass, Familie und Volksthümlichkeit, sondert nun auch und bindet die symbolisirende Function in eben so verbundene Ganze der Wissenschaft. Die Gemeinschaft des Wissens ist also die andere Seite der Nationaleinheit. Auch im Wissen ist eine nationale Eigenthümlichkeit gegeben und geht alle Gebiete des Wissens durch, tritt aber im mathematischen und transscendenten Gebiet am wenigsten heraus. Es strebt zwar das Wissen Einzelner nach Identität des Schematismus, aber es ist nichts diesen Ansprüchen vollkommen Entsprechendes aufzuweisen. Auch

in jeder Sprache ist ein eigenthümliches System von Begriffen und Combinationsweisen niedergelegt.

Die Einheit der Organisation hängt auch hier ab von dem Erwachen eines Gegensatzes, wodurch erst die Function selbst ins Bewusstsein tritt, des Gegensatzes zwischen den Gelehrten und dem Publikum, entsprechend dem von Obrigkeit und Unterthan. Das Publikum treibt das Erkennen nur in der Abhängigkeit von der bildenden Function, dem praktischen Leben, und vom Gefühl; die Gelehrten produziren in Bezug auf die Idee des Wissens. In diesem die einzelnen Actionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Function des Gelehrten, welche Function indess durchaus nicht von der Beschäftigung mit dem Einzelnen, Realen, Erfahrungsmässigen zu trennen ist. Die Autorität und der Einfluss der Gelehrten hängt, wie der der Obrigkeit, von der öffentlichen Meinung ab. Der Staatenbildung correspondirt das Erwachen des Bewusstseins über die Sprache, denn jetzt erst kommt dieselbe als Gemeingut und identische Production zum Bewusstsein und fixirt sich bestimmter; die Formen bleiben länger bestehen, als vorher und das Materiale nimmt rascher zu; die Spracheinheit ist schon früher entwickelt, oder erfolgt gleichzeitig, und die Dialekte ziehen sich jetzt immer mehr auf das Geschäfts- und Kunstgebiet zurück. Es sondern sich jetzt auch die verschiedenen Gebiete der Wissenschaften. — Der neue Zustand besteht zunächst nur dadurch, dass das sprachlehrige (grammatische) Element in die Ueberlieferung mit aufgenommen wird. Dies bildet die Schule, als den fortwährenden elementaren Einfluss der Gelehrten auf das Publicum. — Die Thätigkeit der Gelehrten überhaupt ist theils leitend, indem sie die Production nach der Seite des wissenschaftlichen Bedürfnisses hinwendet, theils assimilirend dasjenige, was in die lebendige Nationaltradition einzugehen würdig ist, theils auswerfend und der Vergessenheit übergebend, was antiquirten Vorstellungen angehört, oder roh, willkührlich, fremd ist. Die Gelehrten sollen, was die intensive Richtung des Prozesses betrifft, das Klassische produziren.

Wie das nationale Wissen Eins ist, so muss es sich auch

zu einem Ganzen vereinigen, das der Idee des Staates entspricht und dies ist die Akademie, welche das nationale Erkennen zu einem organischen Ganzen vereinigt und alle jene Haupt-Regionen des Wissens in sich aufnehmen muss, jedoch so, dass das transscendentale nur in den speculativen realen Wissenschaften ist. In ihr finden sich die Meister der Wissenschaft vereinigt und bilden ein Ganzes, weil sie sich Eins fühlen durch den lebendigen Sinn und Eifer für das Erkennen und durch die Einsicht in den nothwendigen Zusammenhang aller Theile des Wissens. Jeder Zweig des Wissens bedarf, um gründlich bearbeitet zu werden, einer engeren Vereinigung und je feiner diese Verzweigung sich vervielfältigt und je lebendiger dabei die Einheit des Ganzen bleibt, — so dass in jedem Einzelnen die Theilnahme an dem Fortschritt des Ganzen und der Eifer für sein besonderes Fach einander gegenseitig beleben, desto vollkommener ist die Einrichtung der Akademie. Sie fördert die Wissenschaften durch viele kleine Beiträge. Dabei wird vorausgesetzt, jedes Mitglied einer Akademie sei über die philosophischen Principien seiner Wissenschaft mit sich selbst und den übrigen einverstanden und dieser ähnliche philosophische Geist in Allen in seiner Vermählung mit dem jedem Einzelnen eigenthümlichen Talent macht allein Jeden zu einem wahren Glied der Vereinigung. — In der Akademie kommt alles darauf an, dass das Einzelne vollkommen richtig und genau herausgearbeitet werde im Gebiet aller realen Wissenschaften, wogegen die Speculation, die Beschäftigung mit dem Zusammenhang aller Erkenntnisse zurücktritt, jedoch nicht darum, weil diese als unbedeutend anzusehen wäre, sondern weil das rein Philosophische schon muss in Richtigkeit gebracht sein (s. die Schrift über die Universitäten oder die philosophische und vermischte Schriften 1. Band S. 554 ff.) Die Nationalindividualität des Erkennens ist nur in der Totalität ihrer Modificationen in den einzelnen und nur durch diese Totalität das Ganze in seiner Virtuosität gegeben. Für diese soll jeder ein eigenthümliches Organ sein und die Vollkommenheit des wissenschaftlichen Lebens besteht in der reellen Thätigkeit eines jeden mit allen seinen Kräften nach ihrem eigenthümlichen Verhältniss. Es giebt ein vorherrschendes Talent der reinen Combination mit weniger empirischer Fertigkeit und eine

empirische Virtuosität, in welcher die Idee fast nur unbewusst liegt und nicht als Glied eines ganzen Systems hervortritt. Es soll dieser Gegensatz zwischen Speculation und empirischem Wissen aufgehoben werden, denn es giebt keine Anschauung der Ideen, als im realen Wissen; wird dieses nicht zugleich mit produzirt, so wird das Speculiren leere Träumerei. — Das Ganze ist auch hier nur in der Thätigkeit derer, welche die Idee desselben in sich haben, und nur durch diese Thätigkeit gegeben. Was in ihnen freies Leben ist, das offenbart sich bei den andern als Gesetz. Nur kann sich dies Gesetz nie als äusserlich zwingender Buchstabe manifestiren, weil es selbst für die äussere Constitution der Akademie nur ein freies Anschliessen giebt. Absolut frei sich verbreitende Thätigkeit und Mittheilung ist ihr einziges Lebenselement.

Die Fortbildung derer, welche einen Trieb zur Gelehrtenfunction zeigen; kann nur geschehen durch Vorhaltung der Idee des Wissens. Dies geschieht in der Universität. Die Idee der letzteren hat Schleiermacher bekanntlich in einer Monographie und auch in der Pädagogik, seinen ethischen Principien gemäss, genauer entwickelt. Er stellt dort die Aufgabe der Universität als folgende dar: die Idee der Wissenschaft in den edleren mit Kenntnissen mancher Art schon ausgerüsteten Jünglingen zu erwecken, ihr zur Herrschaft über sie zu verhelfen auf demjenigen Gebiet der Erkenntniss, dem Jeder sich besonders widmen will, so dass es ihnen zur andern Natur werde, Alles aus dem Gesichtspunkt der Wissenschaft zu betrachten, alles einzelne nicht für sich, sondern in seinen nächsten wissenschaftlichen Verbindungen anzuschauen und in einen grossen Zusammenhang einzutragen in beständiger Beziehung auf die Einheit und Allheit der Erkenntniss, dass sie lernen in jedem Denken sich der Grundgesetze der Wissenschaft bewusst zu werden und eben dadurch das Vermögen, selbst zu forschen, zu erfinden und darzustellen, allmählig in sich herausarbeiten. — Zwischen der nationalen und persönlichen Individualität steht als Mittelglied die (wissenschaftliche) Schule, correspondirend der Familie. Die Stelle der Liebe als belebendes Princip vertritt das Genie, welches nichts anders ist, als das mit belebender Kraft sich offenbarende individuelle Wissen.

Es liegt hierbei innere Homogenietät zu Grunde und wie bei der Erziehung, so ruht auch hier alles bloss im erweckenden Umgang (?) Auch hier soll Selbstständigkeit das Resultat sein. Länger fortdauernde Schulen sind Zeichen eines quiescirenden Triebes der höheren Anschauung, zuweilen auch eines überwältigenden Charakters, eines philosophischen Aristokratismus, der mit allen Forderungen auf Ehrfurcht auftritt. — Die individuelle Einheit der Sprache kommt nie an sich, sondern nur in der Totalität der Schulen und Style zur Anschauung.

Vergleichen wir die bezeichneten Grundgedanken mit Fichtes Vorlesungen über das Wesen des Gelehrten, so tritt der Fortschritt der Betrachtung, was die Organisation des wissenschaftlichen Lebens betrifft, sehr bedeutend hervor. Leider ist die Nothwendigkeit der Organisation des Wissens und die Sittlichkeit auf diesem Gebiete noch viel zu wenig in der öffentlichen Meinung anerkannt. Anderseits aber kann diese Organisation nicht eine gleiche Bedeutung, wie die von Staat und Kirche, in Anspruch nehmen, und wir können keineswegs die in einem Volke gegebene Gemeinschaft des wissenschaftlichen Wissens mit Schleiermacher als eine andere Seite der Nationaleinheit, dem Staat gegenüber aufstellen, worin sich in gleicher Weise die Nationalität auspräge. Etwas Anderes ist es mit der Sprache, worin allerdings ein Abbild der eigenthümlichen Anschauungsweise eines Volks gegeben ist. Allein die Sprachbildung eines Volks ist im Wesentlichen vollendet, ehe von der Organisation des Wissens die Rede sein kann; jene fällt daher nicht in die Sphäre der selbstbewussten sittlichen Thätigkeit; die in der Sprache niedergelegte nationelle Anschauungsweise bildet nur die natürliche Grundlage für die spätern wissenschaftlichen Productionen. Auch diese letzteren gestalten sich, trotz der Tendenz auf Allgemeinheit, in einer gewissen nationalen Eigenthümlichkeit, so lange der Volksgeist noch lebendig tst; nur tritt dies Nationale weniger hervor in den eigentlich gelehrten Thätigkeiten, welche das Wissen und die Sprache selbst zum Gegenstand haben, in der Grammatik z. B. Was nun das wissenschaftliche Wissen betrifft, so ist seine sittliche Bedeutung, sein tiefeingreifender Einfluss auf das ganze menschliche Leben, welche über aller Wahrnehmung und Berech-

nung liegen, nicht leicht zu überschätzen. Allein darum geht der wissenschaftliche Prozess selbst, welcher von beziehungsweise Wenigen getrieben wird, nicht in das gemeinsame Leben über, sondern die Resultate desselben werden, durch vielfache Zwischenglieder vermittelt, allmälig in das gemeinsame Wissen aufgenommen. Eine förmliche, dem Staat analoge, allgemein anerkannte Organisation des Wissens möchte wohl niemals ausgeführt werden. Eine Akademie, wie Schleiermacher sie construirt, entspricht zwar der wissenschaftlichen Idee, allein der bezeichnete organisirende Einfluss derselben auf die Wissenschaften und auf die Sprache ist wohl selbst von den besten wirklichen Akademieen nur in sehr geringem Grade ausgeübt worden, weil der ganze Prozess zu sehr innerlich und individuell bleibt. Die Akademieen erscheinen in der etwas formlosen Republik der wissenschaftlichen Gemeinschaft als Aristokratieen, welche im Einzelnen vieles Verdienstliche hervorbringen und fördern, besonders im Gebiete der eigentlichen Gelehrsamkeit und Kritik, eine eigentliche Herrschaft aber wohl nur da ausgeübt haben, wo das wissenschaftliche Leben noch auf einer geringern Entwicklungsstufe stand und nicht weit im Volke verbreitet war. Für die Philosophie leistet die Akademie, ihrer Natur nach, am wenigsten, da der Fortschritt derselben am wenigsten durch bloss gelehrte Thätigkeit und vereinzelte Arbeiten bedingt ist. Sie würde jedoch bedeutenderes leisten, wenn die Mitglieder einer Akademie, wie Schleiermacher postulirt, wirklich von philosophischem Geiste bereits durchdrungen wären. Auch der Einfluss der Akademieen auf die Sprache wird immer nur ein geringer und mittelbarer sein können; die Sprach-Entwicklung lässt sich keine grammatische Gesetze vorschreiben, oder doch nur in einzelnen mehr unwesentlichen Beziehungen und selbst die gelehrten Dichter und Redner, welche auf das gemeinsame Volksleben am meisten einwirken, folgen auch am meisten dem Zuge der Volkssprache.

Die Organisation der Akademie und Universität kann demnach nicht eine gleiche sittliche Dignität in Anspruch nehmen, wie die des Staats. Mit Recht indess behauptet Schleiermacher die relative ideelle Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit dieser Organisationen vom Staat. Die Theorie dieser wissenschaftlichen

Organisationen aber möchte nicht neben die des Staats zu stellen sein, vielmehr würden die Regeln für die Organisation des wissenschaftlichen Lebens einer technischen Disciplin der Didaktik, welche Schleiermacher postulirt (S. 306), nach Schleiermachers Sinne angehören, wie denn die Theorie der Universität und Schule bereits in der technischen Disciplin der Pädagogik ihren Platz gefunden hat. Es ist zu bemerken, dass eine sittliche Form der Gemeinschaft, welche sich auf die individuell symbolisirende Thätigkeit der Kunst bezieht, oder die nationelle Gestaltung und Organisation der künstlerischen Thätigkeit im Entwurf der Sittenlehre keine Stelle gefunden hat. Einzelne Bemerkungen über das Verhältniss des Künstlers zur Nationalität, über Kunstschulen u. dgl. finden sich in der Aesthetik.

4. Die freie Geselligkeit.

Das Wesen derselben besteht in der Anerkennung fremden Eigenthums, um es sich aufschliessen zu lassen, und in der Aufschliessung des eigenen, um es anerkennen zu lassen, um die Eigenthümlichkeit der Organe zur Anschauung zu bringen. (Entwurf S.151). Diese sittliche Sphäre wird abgeschlossen durch die Identität des Standes. Die Verschiedenheit der Bildungsstufe ist der Gehalt des sittlichen Begriffs von Stand. Einen Stand nämlich bilden diejenigen Menschen, die durch Identität der Sitte in ein Verkehr freier Geselligkeit treten können. Das begränzende Prinzip für die freie Geselligkeit ist die Verständlichkeit, die von der Identität der organischen Operationen abhängt. Die freie Geselligkeit geht über Nationalität und Kirche hinaus und braucht nicht einmal die Familie zur Haltung, z. B. in der Freundschaft. Die Sitte bezeichnet Schleiermacher als die durch Alles hindurchgehende Identität des Typus in den Thätigkeiten der bildenden Function, welche durch den Charakter einer bestimmten Bildungsstufe fixirt wird. Die freie Geselligkeit ist nur da in dem Maasse, als die persönliche Eigenthümlichkeit hervortritt. Die Stärke, mit welcher die Sitte heraustritt, d. h. mit welcher jeder Einzelne seine Eigenthümlichkeit in diesem Typus offenbart, ist der Ton der

Gesellschaft. Der gute Ton ist die möglichste Freiheit des einzelnen unter der Potenz des (gemeinsamen) Typus und der reine Ausdruck der Stufe ohne Sinken oder affectirtes Steigen. Das Object für die Mittheilung besteht nicht nur in der Totalität der gebildeten Dinge, sondern umfasst zugleich die angeborenen Organe in ihrer lebendigen Bewegung, sowohl der gymnastischen als der dialektischen; es wird die eigenthümliche Fertigkeit beider an die Geselligkeit hingegeben. Wenn die Darstellung der intellectuellen Fertigkeiten über die formlose Rede hinausgeht, so muss sie unter eine bestimmte Form des gegenseitigen Eingreifens gebracht werden, welches den Begriff des Spiels bildet. Die Sittlichkeit des Spiels besteht darin, dass es nur zusammenhaltende Form für eine reiche Entwicklung intellectueller Thätigkeiten wird, je vielseitiger desto besser; es ist desto weniger sittlich, je mehr die Form Mechanismus wird und die freie Thätigkeit sich nur im kleinen und zufällig zeigen kann, wie im Kartenspiel. (Genauer entwickelt die christliche Sittenlehre S. 691 — 697 die Sittlichkeit des Spiels; es werden dort im Allgemeinen nur zwei Formen desselben zugelassen, die möglichst anspruchslose Ausstellung der körperlichen Geschicklichkeit und das Spiel mit der intellectuellen Thätigkeit; bei der letztern muss der Zufall einigen Antheil am Resultate haben, damit nicht ein bestimmtes vergleichendes Urtheil über die intellectuellen Vorzüge des einen vor dem andern gefällt werden könne).

Das Gebiet der freien Geselligkeit theilt sich in zwei Sphären, je nachdem mehr das Gefühl hervortritt, oder das Erkennen. Die Individualität nämlich ist etwas durch den Gedanken nicht erreichbares. Durch die vergleichende Anschauung ihrer einzelnen Aeusserungen kommt man zu einer Annäherung, welche aber nie vollendet werden kenn. Im Gefühl ist die Art, wie das fremde Leben das unsrige ergreift, unmittelbar gegeben; allein es findet seine Wahrheit und Beglaubigung nur in der Uebereinstimmung des Anschauens einzelner Thätigkeiten mit dem Gemeingefühl. Beide Arten sind also durch einander bedingt. Wo nun vorzüglich durch die Beobachtung erkennt werden soll, da ist freie Geselligkeit; wo das Gefühl die Grundlage ist, da

ist Freundschaft. Jede Verbindung der ersten ist eine Tendenz, die letzte zu werden und jede der letzten stiftet immer freie Geselligkeit. Unterscheidende Merkmale von beiden sind für die Geselligkeit Zurückhaltung, nämlich mit der erworbenen Kenntniss des andern gegen ihn selbst, weil sie noch unvollendet ist; vollendet wird sie nur durch die Ergänzung des Gefühls, mit welcher zugleich Freundschaft eintritt, die nun den Charakter der Offenheit hat, Mittheilung des Gefühls über den Andern, weil es sich seiner Wahrheit bewusst ist. In der freien Geselligkeit will man die einzelnen Thätigkeiten nur, um darin das combinatorische Gesetz anzuschauen, das gesellige Gespräch will die Fertigkeit der Combination darstellen, nicht das Innere aufschliessen, es kommt dabei mehr auf das freie Spiel des Gemüths an, wie auf die Resultate. In der Freundschaft hat man das Combinationsgesetz schon im Gefühl und gebraucht die Individualität nur als Organ für das Universum, daher es hier mehr auf die Resultate ankommt. In ähnlichem Sinne heben die Monologen hervor, dass die Freundschaft auf das eigene Sein des Menschen und sein Verhältniss zur Menschheit gerichtet sein müsse, dass dem Freunde nur das klar und eigenthümlich Gebildete mitzutheilen sei.

Die freie Geselligkeit (im weitern Sinne) ist an das Haus gebunden und der Wirth überwiegend der gebende; die Gäste aus der Totalität ihrer eigenthümlichen Sphäre herausgesetzt sind die empfangenden und stehen unter der Potenz von jenem. Wenn aber die freie Geselligkeit sich vom Hause lossagt und eine Art von öffentlichem Leben wird: so muss theils wegen Abwesenheit der stehenden Kunstmasse Rohheit, theils wegen Mangels an Beziehung auf die Totalität eines eigenthümlichen Lebens Einseitigkeit entstehen. — Eben so ist es ein krankhafter Zustand, wenn statt des sittlichen Eigenthums der persönliche Besitz ausgestellt wird, wenn in der freien Geselligkeit die Pracht herrscht.

Wie zwischen mehreren Staaten und Kirchen die Gemeinschaft von der freien Geselligkeit ausgeht: so kommen die verschiedenen Sphären der letzteren in Gemeinschaft durch das Einssein in Staat und Kirche. In der Kirche nämlich muss der Cultus alle Stände vereinigen und auf dem Grund des religiösen Interesses gesellige

Verbindungen sich bilden, ohne genau die Gränze des Standes zu halten. Jeder Staat muss Institute haben, um die Stände zu vereinigen, von welchen dann das nämliche gilt nach Maassgabe des politischen Interesse.

Dieser Abschnitt ist offenbar von allen am wenigsten ausgearbeitet; er enthält manche treffende Bemerkungen, ermangelt aber einer bestimmten Entwicklung, eines rechten Zusammenhangs. Der Grund hiervon liegt darin, dass Schleiermacher hier am meisten mit der angelegten Construction in die Enge geräth. Die freie Geselligkeit soll sich auf die individuell bildende Thätigkeit des Eigenthums gründen. Am wenigsten kann diese Beschränkung in Beziehung auf die Freundschaft festgehalten werden, in welcher offenbar das ganze Gemüthsleben in Betracht kommt, weshalb er diese denn auch später, nach der Bemerkung des Herausgebers des Entwurfs der Sittenlehre, der individuell symbolisirenden Thätigkeit subsumirt hat. Aber auch für die Sphäre der freien Geselligkeit im weitern Sinne sind die symbolisirenden Thätigkeiten die Hauptsache, wie denn Schleiermacher selbst bemerkt (S. 315): „das Feinste der Geselligkeit ist Ausstellung der symbolisirenden Thätigkeiten," wozu ja auch die vorzugsweise von ihm geforderte dialektische Virtuosität gehört. Die Ausstellung des Eigenthums in jenem specifischen Sinne ist dabei etwas Secundäres. Die Verständlichkeit in dieser Sphäre hängt nicht von der Identität der organischen Operationen wesentlich ab; die Identität der Sprache ist nur eine universelle *conditio sine qua non* für dieselbe; näher ist dieselbe bedingt durch eine gleichmässige universelle Bildung und durch eine gleichartige Entwicklung des höheren persönlichen Selbstgefühls oder Gemüths, welche beide bei verschiedenen Ständen verschieden sich gestalten. Offenbar ist diese letztere vorzugsweise Grundbedingung der eigentlichen Freundschaft, weil ohne dieselbe weder das gegenseitige Verständniss offener inniger Mittheilungen, noch die entgegenkommende persönliche Zuneigung möglich ist. Auch die grosse Anziehungskraft der geselligen Mittheilungen knüpft sich mehr an die lebendige persönliche Darstellung, als an die Ausstellung der Fertigkeiten. Von der andern Seite kommt bei der Geselligkeit die Kunst weit mehr in Betracht, als Schleiermacher hier auf

dieselbe Bezug genommen hat. In der christlichen Sittenlehre, wo er durch den hier angelegten Schematismus der Construction nicht beengt wurde, ist das ganze Gebiet der Geselligkeit, des Spiels, der Kunstthätigkeit eindringender und umfassender behandelt worden. Dort (S. 650 ff.) werden folgende allgemeine Grundsätze aufgestellt. In der geselligen Darstellung darf nichts vorkommen, woraus sich die Begierde entwickeln müsste; so ist z. B. beim Essen und Trinken Wohlschmeckendes darzureichen, damit das Bedürfniss befriedigt werde, aber daraus soll sich nicht die sinnliche Begierde entwickeln. Ferner soll sich in der geselligen Darstellung die Leichtigkeit des Lebens offenbaren. Aber in dieser Offenbarung ist selbst eine Thätigkeit, die ihr natürliches Maass hat und überschreitet sie dieses, so wird sie Anstrengung und ruft die Unlust hervor. Beide Ausartungen werden ausgeschlossen durch die Thätigkeit der Liebe in der geselligen Darstellung. Eine andere Ausartung, besonders der höheren Kreise der Gesellschaft, ist der Gebrauch todter Höflichkeitsformeln, insofern diese in sich selbst unwahr sind (S. 652). Was die Differenz der Stände betrifft, so ist die sittliche Aufgabe die (S. 657), dass durch alle verschiedenen Kreise ein lebendiger Zusammenhang sich hindurchziehe, Jeder einem bestimmten nur *a parte potiori* angehöre, übrigens aber Antheil habe an den Kreisen über ihm und unter ihm; — besonders haben die höhern Stände die Pflicht, das Volksleben am reinsten und bestimmtesten darzustellen, foglich auch, für die Darstellungsweise der niederen empfänglich zu sein. — Alle diese und ähnlichen Grundsätze konnten auch in der speculativen Sittenlehre abgeleitet werden aus dem allgemeinen Grundprincip, dass der sittlichen Aufgabe gemäss jedes Handeln bezogen werden muss auf die Darstellung und Vollendung der Persönlichkeit und auf die Gemeinschaft.

5. Die Kirche.

Wir haben uns bei dieser Lehre, welche von Schleiermacher in den Reden über die Religion und in der Glaubenslehre ausführlicher behandelt worden ist, auf die speculativen Grundzüge zu beschränken. Das Wenige und ganz Allgemeine, was der

Entwurf der Sittenlehre bietet, übergehen wir und halten uns an die exactere wissenschaftliche Darstellung in der Einleitung zur Glaubenslehre, da Schleiermacher die Religionsphilosophie für sich nicht ausgearbeitet hat.

Der Begriff der Kirche wird näher bestimmt als der „einer relativ abgeschlossenen frommen Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewusstseins und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so dass irgendwie zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne dazu gehört und welcher nicht.“ (Glaubenslehre 2. Aufl. I, 40). Diese Begriffsbestimmung ist mangelhaft, da sie den ethischen Gesichtspunkt ignorirt und unvollständig erscheint; die Fortpflanzung frommer Erregungen darf nicht getrennt werden von der sittlichen Wirksamkeit der Kirche. Von dieser Seite aus stellt die christliche Sittenlehre eine Konstruction der Kirche auf (S. 518 ff.), nach welcher die Basis derselben die brüderliche Liebe des Christen ist.

Fragen wir genauer nach dem Wesen der Kirche, so geben uns die weiteren Lehnsätze aus der Religionsphilosophie nur eine formale Antwort (§. 10 S. 62): „Jede einzelne Gestaltung gemeinschaftlicher Frömmigkeit ist Eine, theils äusserlich als ein von einem bestimmten Anfang ausgehendes, geschichtlich stätiges, theils innerlich als eigenthümliche Abänderung alles dessen, was in jeder ausgebildeten Glaubensweise derselben Art und Abstufung auch vorkommt, und aus beiden zusammengenommen ist das eigenthümliche Wesen einer jeden zu ersehen.“ Hiermit erfahren wir nur das, was sich von selbst versteht, gar nichts aber darüber, wie wir das Wesen aufzufassen haben. Die geschichtlichen Thatsachen der Kirche können, wie alles geschichtliche, in ihrer ethischen Bedeutung erst bestimmt werden, und auch die Eigenthümlichkeit der Kirche lässt sich erst feststellen, nachdem wir den Begriff des Wesens derselben, von welchem sie eine eigenthümliche Gestalt oder Entwicklung ist, aufgefasst haben. Das Wesen der Kirche aber kann nach den ethischen Principien Schleiermachers nur bestimmt werden durch das Wesen und die Entwicklung des religiösen Selbstbewusstseins in seinem Zusam-

menhang mit der sittlichen Vernunft überhaupt in ganz analoger Weise, wie das Wesen des Staats durch die Entwicklung des politischen Bewusstseins bestimmt wird. Der Entwurf der Sittenlehre findet (S. 320) das Wesen der Kirche in der organischen Vereinigung der unter demselben Typus stehenden Masse zur subjectiven Thätigkeit der erkennenden Function unter dem Gegensatz von Klerus und Laien und bezeichnet in Uebereinstimmung mit der frühern Ansicht von der Kunst, als höchste Tendenz der Kirche die Bildung eines Kunstschatzes, an welchem sich das Gefühl eines jeden bildet und in welchem jeder seine ausgezeichneten Gefühle niederlegt. In der Einleitung zur Glaubenslehre aber, wo er darauf ausgeht, der christlichen Kirche die höchste religiöse Dignität zu sichern, sucht er sich auf den Begriff des Positiven und der Offenbarung zu stützen. Jede wirkliche Religion, behauptet er, ist positiv, d. h. der individuelle Inhalt der gesammten frommen Lebensmomente innerhalb einer religiösen Gemeinschaft ist abhängig von der Urthatsache, aus welcher die Gemeinschaft selbst als eine zusammenhängende geschichtliche Erscheinung hervorgegangen ist (69). Demnach bezeichnet der Begriff der Offenbarung (S. 70) „die Ursprünglichkeit der einer religiösen Gemeinschaft zum Grunde liegenden Thatsache, insofern sie, als den individuellen Inhalt der in der Gemeinschaft vorkommenden frommen Erregungen bedingend, selbst nicht wieder aus dem früheren geschichtlichen Zusammenhang zu begreifen ist.“ — Sehr wohl! aber die Ursprünglichkeit und Unbegreiflichkeit, wenn diese auch wirklich wissenschaftlich nachgewiesen werden könnte, was nicht der Fall ist, kann nach der Sittenlehre Schleiermachers, den geschichtlichen Thatsachen nicht ihre Bedeutung geben; es handelt sich um das, was sich offenbart hat und dies kann sich uns in höchster Instanz immer nur darstellen in einer Form und Entwicklungsstufe der Menschheit, des geistigen Lebens überhaupt.

Nun unterscheidet Schleiermacher allerdings verschiedene Entwicklungsstufen und verschiedene Arten der frommen Gemeinschaften. Als verschiedene Stufen werden bezeichnet: der eigentliche Götzendienst oder Fetischismus, der Polytheismus und der Monotheismus. In diesen stellt sich zunächst nur eine Ver-

schiedenheit der Vorstellungsweise dar, allein diese verschiedenen Vorstellungen hängen zugleich von verschiedenen Zuständen des Selbstbewusstseins ab, denn die verschiedenen Arten, dasjenige ausser uns, worauf das schlechthinige Abhängigkeitsbewusstsein sich bezieht, vorzustellen, hängen zusammen, theils mit der verschiedenen Ausdehnbarkeit des Selbstbewusstseins, theils mit der Klarheit der Unterscheidung des höhern Selbstbewusstseins vom niederen (S. 99, 50). Geben wir dies Alles zu, sowohl die Nothwendigkeit des Monotheismus für die höchste Religionsstufe, als auch den Zusammenhang der Klarheit des Selbstbewusstseins mit der Entwicklung der Religiösität: so sind wir doch auf den Mittelpunkt der Sache hiermit nicht zurückgegangen, auf die Entwicklung des religiösen Selbstbewusstseins in seinem wesentlichen Inhalt, d. h. nach Schleiermacher, auf die Entwicklung des Selbstbewusstseins der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Schleiermacher wurde freilich durch seine Theorie des religiösen Gefühls verhindert, hieran einen bestimmten Maassstab zu gewinnen. Da er dasselbe als ein unmittelbares einfaches von der Entwicklung des objectiven Bewusstseins unabhängiges betrachtete, so konnte er es nicht in seiner wirklichen bestimmten konkreten Entwicklung verfolgen. In der letztern ist die Religiösität nicht trennbar von der Entwicklung des ganzen Bewusstseins oder vielmehr des ganzen Menschen in der Einheit und Totalität seines natürlichen und sittlichen Inhalts. Wie der ganze Mensch, so auch sein religiöses Verhältniss zu Gott. Deshalb können die Entwicklungsstufen der Religion oder Religiösität keine anderen sein, als die der sittlichen Vernunft oder des Menschen überhaupt, wie dies oben (S. 13 ff.) bereits kurz ausgeführt worden ist. Es handelt sich darum, in wiefern das Selbstbewusstsein der absoluten Hingebung an Gott und seine Weltordnung ein vernünftig und sittlich bestimmtes ist. Dagegen stellt nun Schleiermacher den durch die Beziehung auf die ethische Idee bestimmten Gegensatz der religiösen Gemeinschaften nur als verschiedene Arten derselben auf (59): die einen nämlich, welche das natürliche in den menschlichen Zuständen dem sittlichen unterordnen, die teleologischen und die andern, welche das sittliche dem natürlichen unterordnen, die ästhetischen Glaubensweisen.

Diese Verschiedenheit aber muss nach den ethischen Principien eine verschiedene Stufe des religiösen Lebens ausmachen, denn unmöglich kann doch die sittliche Aufgabe des religiösen Gefühls in gleicher Weise vollendet sein dort, wo „die vorherrschende Beziehung auf die sittliche Aufgabe den Grundtypus der frommen Gemüthszustände bildet“ und hier, „wo jeder Moment der Selbstthätigkeit nur als ein Bestimmtsein des Einzelnen durch das gesammte endliche Sein aufgenommen wird; denn in der letzteren Art der Frömmigheit, worin die Menschheit der Natur untergeordnet wird, ist offenbar auch eine beschränktere Beziehung auf die Totalität der Idee gesetzt, welche Schleiermacher für das religiöse Gefühl fordert, ganz evident aber eine niedere Stufe der Vollendung der Menschheit überhaupt.

Von diesem mangelhaft durchgeführten speculativen Standpunkte aus wird denn auch die höchste Stelle, welche Schleiermacher dem Christenthum anweiset, nicht vollständig begründet. Das Christenthum nämlich wird, in Beziehung auf die bezeichneten Begriffe, bestimmt als „eine der teleologischen Richtung der Frömmigkeit angehörige monotheistische Glaubensweise und unterscheidet sich von allen andern solchen wesentlich dadurch, dass alles in derselben bezogen wird auf die von Jesum von Nazaret vollbrachte Erlösung.“ Das Christenthum steht hiernach auf Einer Stufe mit dem Islam und dem Judenthum, unterscheidet sich nur als verschiedene Art von der mehr ästhetischen Glaubensweise des Islam, welche vollkommen so monotheistisch ist; mit dem Judenthum fällt es auch als Art so ziemlich zusammen, nur dass der teleologische Charakter in dem letzteren weniger ausgeprägt sei. Es steht aber dieses Resultat der speculativen Construction in Widerspruch theils mit §. 12, nach welchem das Christenthum was seine Abzweckung betrifft, sich zum Judenthum und Heidenthum gleich verhält, theils mit dem ganzen Geiste von Schleiermachers wesentlich ethischer Auffassung des Christenthums, wie sie in der Glaubenslehre selbst hervortritt. Warum nun hat Schleiermacher die speculativ-ethische Auffassung nicht von vorn herein bestimmt durchgeführt? Er beruft sich darauf, das eigenthümliche Wesen des Christenthums lasse sich eben so wenig wie die Eigenthümlichkeit einer einzelner Persönlichkeit, rein con-

struiren, als es blos empirisch aufgefasst werden könne; es lasse sich nur kritisch bestimmen durch Gegeneinander halten dessen, was im Christenthum geschichtlich gegeben ist und der Gegensätze, vermöge deren fromme Gemeinschaften von einander verschieden sein können (Encyklopädie § 32). Allein hierdurch wird die bezeichnete Ausflucht nicht begründet, denn, geben wir auch zu, dass nichts geschichtlich-empirisches und nichts eigenthümliches als solches sich speculativ ableiten lasse, so muss doch das Wesen einer geschichtlichen Erscheinung, Persönlichkeit oder Gemeinschaft, im Allgemeinen erfasst werden können. Da dies nicht empirisch gescheheu kann, so bleibt nur übrig, dass es vom speculativen Standpunkt geschehe, denn das kritische Bestimmen des Geschichtlichen soll doch auch, wie Schleiermacher will, nach speculativ-ethischen Principien geschehen. Alles in diesem Sinne kritische Bestimmen setzt eine bestimmte speculative Beziehung auf die Totalität voraus, und bleibt ohne diese ein unwissenschaftliches mehr oder weniger willkührliches Reflectiren. Wir können jene wissenschaftliche Aufgabe auch nicht damit abweisen, dass wir sagen, das Christenthum lasse sich eben in seinem Wesen als höchste Offenbarung Gottes nicht begreifen. Denn wie es sich auch mit dieser Offenbarung verhalten möge, was die Wissenschaft als das Wesen derselben aufstellt, das hat für sie und uns nur eine bestimmte Bedeutung, wenn es in speculativem Zusammenhang mit der sittlichen Entwicklung der Menschheit überhaupt gedacht wird. Kann, wie Schleiermacher selbst bemerkt, (Encyklop. §. 33) die philosophische Theologie ihren Standpunkt nur über dem Christenthum nehmen, so kann sie auch nicht ablehnen, für das Wesen des Christenthums als der höchsten Religionsstufe einen bestimmten Begriff aufzustellen. Es ist nicht zu fürchten, dass dem Christenthum seine wahre religiöse Dignität geraubt werde, wenn es im Zusammenhange der ganzen Welt-Entwicklung gedacht wird. Jede Dignität, die sich auf Unbegreiflichkeit stützt, ist gegen die Macht der menschlichen Vernunft auf die Dauer nicht zu behaupten.

Schleiermachers philosophisch-christliche Theologie sucht die Gegensätze zu vermitteln: sie biegt ein wenig ab von den speculativ-ethischen Principien durch Anschliessen an das Positive,

Geschichtliche, allein sie stellt sich nirgends mit denselben in nachweisbaren Widerspruch. Diesen Principien gemäss müsste der christliche Glaube des Einzelnen bedingt sein durch die ganze höhere religiös-sittliche Gesinnung oder Vernunftentwicklung. Schleiermacher aber lehrt, ohne hierauf im Mindesten Rücksicht zu nehmen, der Antheil an der christlichen Gemeinschaft sei bedingt durch den Glauben an Jesum als den Erlöser, eine rein thatsächliche Gewissheit, aber die einer vollkommen innerlichen Thatsache (96). Diese nämlich beruht darauf, dass dem Einzelnen durch den Eindruck, welchen er von Christo empfängt, ein Anfang, wenn auch nur ein unendlich kleiner, eine reale Ahndung gesetzt ist von der Aufhebung des Zustandes der Erlösungsbedürftigkeit. Da sind wir denn am Ende auf ein sehr dunkles ungewisses Gebiet verwiesen, denn das Empfangen von Eindrücken ist gar sehr durch zufällige unwesentliche Ursachen und Umstände bedingt. Anderseits aber will Schleiermacher die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte als göttliche Offenbarung weder für etwas schlechthin übernatürliches noch etwas schlechthin übervernünftiges angesehen wissen (§. 13) und demnach soll auch der christliche Glaube nicht auf Wunder und Weissagungen sich stützen, da Wunder nur beziehungsweise so heissen können, weil unser Wissen von den Einwirkungen des Geistes auf die leibliche Natur nicht abgeschlossen ist (S. 102). Es könne daher der göttliche Geist selbst als die höchste Steigerung der menschlichen Vernunft gedacht werden und die Differenz zwischen beiden als aufgehoben (S. 90 ff.). Nur für das beziehungsweise Uebervernünftige des Christenthums kämpft Schleiermacher, dass es nämlich als geschichtliche Erscheinung etwas Ursprüngliches sei, was aus dem Frühern nicht könne begriffen werden. Hierin liegt kein Widerspruch: wir können eine vernunftgemässe Entwicklung auch da im Allgemeinen als vorhanden *denken*, wo wir dieselbe noch nicht zu *erkennen* im Stande sind. Demgemäss wird denn auch in der Glaubenslehre selbst die erlösende Thätigkeit Christi von der menschlichen ethischen Seite, als schlechthin unsündliche und urbildliche Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers aufgefasst. Deshalb will denn auch Schleiermacher christliche Religiösität und Sittlichkeit nirgends getrennt wissen und in der

christlichen Sittenlehre fällt, wie wir sehen werden, die höchste Entwicklung des vom heiligen Geist ausgehenden christlichen Geistes mit der höchsten Entwicklung der sittlichen Vernunft im Menschen zusammen.

Im Wesentlichen also, werden wir sagen müssen, bleibt Schleiermacher auch auf dem Gebiet der christlichen Theologie seinen ethischen Principien getreu, führt sie aber in der speculativen Construction nicht entschieden aus. Der eigentliche Grund seines Zurückweichens von dieser Durchführung liegt wohl darin, dass er von der Göttlichkeit des Christenthums subjectiv überzeugt und ausgehend, diese Göttlichkeit, oder, wie er sich von seinem Standpunkt ausdrückt, die Ansprüche des christlichen Selbstbewusstseins gegen den Rationalismus festzuhalten strebt. Denn seine Theologie ist durchgängig durch diese beiden Principien zugleich bestimmt, einerseits die Theologie gegen die Angriffe der Wissenschaft sicher zu stellen, anderseits aber den Ideen und idealen Forderungen des christlichen Selbstbewusstseins zu genügen. Das von ihm in der Glaubenslehre analysirte christliche Selbstbewusstsein ist mit der philosophischen Weltanschauung so in Uebereinstimmung gebracht, dass die Philosophie keine Einsprüche erheben kann. Der Widerspruch ist von der andern Seite, von demjenigen christlichen Selbstbewusstsein gekommen, welches an der Wirklichkeit und Wahrheit der uns von den Evangelien überlieferten schlechthin übervernünftigen Urthatsache festhält. Ob die philosophisch-theologische Vermittelung, welche Schleiermacher anstrebte, überhaupt möglich ist, innere Wahrheit hat oder in irgend einer andern Form Wahrheit haben kann, oder nicht, darüber ist die Ansicht und Entscheidung des Einzelnen von geringem Gewicht, denn der wissenschaftliche Kampf hierüber ist selbst zu einer bedeutenden welthistorischen Thatsache geworden und der eigentliche Punkt der Entscheidung liegt für Jeden doch am Ende in der Entwicklung seiner speculativen Weltansicht. Schleiermachers Glaubenslehre ist bei der Duplicität des theologischen und philosophischen Princips allerdings nicht ein Werk aus Einem Guss geworden. Wir sind jedoch nicht berechtigt, hieraus die Folgerung zu ziehen, dass es Schleiermacher mit der

Wahrheit der christlichen Frömmigkeit nicht recht Ernst gewesen sei, oder mit Stahl u. A. zu behaupten, er habe eigentlich die Wahrheit der Religion läugnen müssen, zu einer selbstständigen Theologie nicht gelangen dürfen. Diese Behauptung wird auf das Schlagendste durch die Erwägung widerlegt, dass Schleiermachers Ueberzeugung von der Wahrheit des religiösen Princips, von der Offenbarung Gottes im unmittelbaren Selbstbewusstsein des Menschen, nicht nur mit seiner ganzen Weltanschauung in keinem nachweisbaren Widerspruch steht, vielmehr von Anfang an der eigentliche Mittelpunkt seiner Philosophie gewesen ist, wie dies aus dem zweiten Abschnitt des ersten Theils dieser Abhandlung hervorgeht. Wer aber daran zweifeln mag, ob es Schleiermacher, seiner Gesinnung nach, Ernst gewesen sei mit dem Fundamental-Satz seiner Philosophie und Theologie, der legt unseres Erachtens, nur ein ethisches *testimonium paupertatis* ab, d. h. er stellt sich als unfähig dar, eine sittliche Persönlichkeit, wie die Schleiermachers, ethisch zu begreifen. Eine andere Frage ist es, in wie weit das von ihm dargestellte christliche Selbstbewusstsein mit jenem der ursprünglichen christlichen Gemeinden zusammenfällt.

Nachdem nun die speculative Sittenlehre die sittlich-weltlichen Formen, welche im Begriff des höchsten Gutes liegen, in ihrer Allgemeinheit deducirt hat, wendet sie sich zu ihrem zweiten Hauptproblem, durch wie beschaffene Einzelwesen das höchste Gut realisirt werde, d. h. zur Tugendlehre.

IV. Die Tugendlehre.

Da sich dieselbe nur im übersichtlichen Zusammenhang der ganzen Construction beurtheilen lässt, so werden wir der Kritik auch hier eine Uebersicht des Ganzen vorausschicken müssen, und dies um so mehr, da wir auf keine vollständige abgeschlossene Darstellung verweisen können, denn die akademische Abhandlung beschäftigt sich nur mit der Deduction der Cardinal-Tugenden.

a) Darstellung der Tugendlehre.

Im Tugendbegriff wird das Sittliche dargestellt als Kraft oder Vernunft, welche im einzelnen Menschen ihren Sitz hat, als dasjenige Zusammensein des Höhern und Niedern im Menschen, worin jenes gebietet und dieses gehorcht, als vollständige Bildung der Persönlichkeit. Das Wirklichwerden des höchsten Gutes setzt die Vollkommenheit der Tugend voraus und umgekehrt. Auch bedarf jede Sphäre des höchsten Gutes aller Tugenden und jede Tugend geht durch alle Sphären des höchsten Gutes. Die Tugend bringt die Glückseligkeit hervor, d. h. den Antheil des Einzelnen am höchsten Gut, jedoch nur wie er es werdend fühlt und sich in demselben. Nur in der rein subjectiven Erkenntniss und Kunst, wodurch der Mensch selbst im Absoluten ist, kann sich die vollkommene subjective Sittlichkeit aussprechen; in allem gemeinschaftlichen Wissen und Handeln spricht sich nur aus die unvollkommene Einwirkung der gemeinschaftlichen Sittlichkeit.

Die Tugend ist untheilbar als Vernunft, ihre Erscheinungen in der Natur aber sind ein mannigfaltiges. In der Herrschaft des Höhern oder der Vernunft kann sich entweder die Zusammengehörigkeit beider ausdrücken, die belebende Tugend, oder der Widerstand des Niedern, so dass dieser bezwungen werden muss, die bekämpfende Tugend. Der zweite Eintheilungsgrund der Tugend ist im Begriff des einzelnen Lebens, oder vielmehr der Formen aller Lebensthätigkeit zu suchen: des bewussten Insichhineinbildens (Erkennen, Vorstellen) und des bewussten Aussichhinausbildens in die Welt, des wirksamen und darstellenden Handelns. Hieraus entsteht der relative Gegensatz der vorstellenden und der darstellenden Tugend und aus der Kreuzung beider Gegensätze ergeben sich die 4 Cardinal-Tugenden. Die belebende Tugend, insofern sie vorzugsweise erkennend ist, heisst Weisheit, in so fern aber aus sich herausbildend, Liebe; die bekämpfende Tugend im Insichhineinbilden ist die Besonnenheit, im Handeln die Beharrlichkeit. — In der Darstellung des Entwurfs finden wir eine andere Form der Deduction, welche jedoch im Wesentlichen auf dasselbe hinauskommt. Die

Tugend nämlich sei aufzufassen einerseits in ihrem innern untheilbaren Wesen, in ihrem reinen Idealgehalt, als Gesinnung, anderseits in ihrer Macht über die Organisation, wie sie in der Sinnlichkeit gesetzt, unter die Zeitform gestellt ist, als Fertigkeit: die eine Seite ist von der anderen nicht zu trennen. Ferner hat jedes menschliche Einzelwesen als Agens im sittlichen Verlauf eine Richtung auf das Sein an sich durch das Denken und Erkennen und eine Richtung auf die Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen durch das Darstellen, oder Einbilden des Gedankens in das Sein, so dass die Differenz aufgehoben wird und jedes Einzelwesen das Wesen der Gattung rein repräsentirt. Die Gesinnung im Erkennen ist Weisheit, die Gesinnung im Darstellen ist Liebe. Das Erkennen unter die Zeitform gestellt ist Besonnenheit, das Darstellen unter dieser Form Beharrlichkeit. In der Gesinnung wird bloss die dem sittlichen Handeln einwohnende Form des Geistes angeschaut, die Vernunft als Seele des Einzelnen in zwei Formen, in der Form des Erkennens, im Handeln der Weisheit und in der Form der Beseelung der Organisation, der Liebe, des gemeinschaftlichen Seeleseinwollens. Wenn die Gesinnung diejenige Qualität ist, wodurch überhaupt die Einigung der Natur mit der Vernunft produzirt wird: so ist die sittliche Fertigkeit diejenige Qualität, wodurch diese Einigung in einem Menschen in einem bestimmten Grade besteht, und von diesen aus in allen wesentlichen Richtungen sich weiter entwickelt. Die Fertigkeit muss gedacht werden als wechselnd bis zur Vollendung, in welcher jede Activität ihren Grund in der Vernunft haben würde. Die Fertigkeit in ihrer Richtung auf das Sein überhaupt (im Denken) ist Besonnenheit, in ihrer Richtung auf die Gattung im Darstellen des Einzelnen Beharrlichkeit. Verfolgen wir jetzt die Cardinal-Tugenden, wie sie sich in den einzelnen Erscheinungen der realen Tugenden darstellen.

1. Die Weisheit

ist (nach der Darstellung des Entwurfs S. 350 ff.) diejenige Qualität, durch welche alles Handeln der Menschen einen idealen

Gehalt bekommt, und zwar sowohl das Gefühl als das Wissen. Die Weisheit des Gefühls besteht darin, dass nichts im Menschen Lust und Unlust werde, als nur vermöge seiner Beziehung auf das ideale und dass kein Typus einer Darstellung sich erzeuge, welcher nicht einen idealen Gehalt hätte. Sie erscheint als Vertiefung, d. h. Zurückgehen auf die transscendente Voraussetzung (Andacht) und als Verbreitung, d. h. Richtung auf das Einzelne und Getheilte. Im Gegensatz zur Lust und Unlust drückt sich die Sicherheit des intelligenten Selbstbewusstseins aus negativ als Gemüthsruhe, positiv als Heiterkeit; jeder Moment soll das Geistige fördern als Annäherung an die Reinheit des Selbstbewusstseins, welche wir Seligkeit nennen, für welche das sinnlich angenehme oder unangenehme völlig indifferent ist. Der imaginativen Seite des Selbstbewusstseins gehört die Kunst an; das Miteinbilden des afficirten Selbstbewusstseins in alle erfüllten Momente ist die Gemüthlichkeit, das Produziren selbstständiger Symbole derselben ist die Begeisterung. — Die Weisheit des Wissens besteht darin, dass nichts gedacht werde, als mit idealem Gehalt. Die intuitive auf Analysis des Einzelnen gerichtete und die der Synthesis zugewendete speculative Seite sind untrennbar. Hier ist vom Sinnlichen aus die Richtung auf das Transscendente Tiefsinn, vom letzteren aus die Richtung auf die Fülle des Sinnlichen Scharfsinn. In beiden beruht die Vollkommenheit einerseits darauf, dass das ideale auch wirklich das reale in sich trägt, Richtung auf die Wahrheit und anderseits darauf, dass das Einzelne auch bestimmt auseinander tritt, so dass weder die allgemeinen Positionen an der Gegensatzlosigkeit des Transscendenten, noch die einzelnen an der chaotischen Verworrenheit des mathematisch erfüllten Theil haben, Richtung auf die Klarheit. — Man ist in jeder sittlichen Sphäre nur religiös vermöge des Contemplativen, d. h. vermöge der Selbsterkenntniss, der idealen Seite der Individualität im Handeln und Denken, (worin das Gefühl mit überwiegender Receptivität gesetzt ist), sonst mit aller Thätigkeit nur isolirt, nicht im Ganzen; man ist in jeder

nur selbstthätig vermöge des Imaginativen, d. h. der Anschauung mit hervortretender Spontaneität, des innern (künstlerischen) Bildens, sonst nur Organ dessen, in dem der Typus der Handlung concipirt ist. Man ist ferner in jeder Sphäre nur sicher vermöge des Intuitiven, d. h. des Anschauens der Welt mit hervortretender Spontaneität oder Erfahrung, denn ohne Intuition kann man nur aufs Gerathewohl herumgreifen; man befördert endlich in jeder den Fortschritt nur vermöge des Speculativen, weil die Selbsterkenntniss jedes Ganzen nur ein werdendes, also die Synthesis immer aufgegeben ist. — Der Schein der Weisheit ist da, wo das Allgemeine und das Individuelle der sittlichen Erkenntniss getrennt als ein äusseres angesehen wird, wo folglich die Ideen nur als Abstracta gedacht werden und die Invidualität des Erkennens als ein in sich Zufälliges.

2. Die Liebe.

Alles was wir als seiend der Form nach in der Weisheit gesehen haben, gelangt in der Liebe zur Identität des Seins und Werdens, zum Wirklichwerden, daher jene wie diese auf das ganze sittliche Handeln geht (Entwurf S. 366, 380). Die Liebe ist das Seelewerdenwollen der Vernunft, das Hineingehen derselben in den organischen Prozess, sowie das Hineingehen der Materie in den organischen Prozess Leibwerdenwollen ist. Leben ist Liebe, Schöpfung ist Liebe. Sie ist das schöpferische Wollen der Weisheit und diese ist das stille Sinnen und Insichselbstsein der Liebe. Sind Weisheit und Liebe die wesentlichsten Eigenschaften Gottes, so ist in dem Ineinandersein dieser Tugenden die Verähnlichung mit Gott nach Vermögen gesetzt. Die Liebe zur Natur ist nur sittlich als Liebe zu Gott und die Liebe zu Gott nur wahr als Liebe zur Natur (die Welt überhaupt eingeschlossen). Die Liebe zu sich selbst und zu Andern ist ganz dasselbe. Denn wenn Jeder seine eigene Natur in der Liebe auch nur als ein gemeinschaftlich zu beseelendes behandelt: so behandelt er sie eben so wie die Natur der Andern. Alles Handeln auf Andere ist ja nichts als Seeleseinwollen in ihnen. Die

Selbstliebe ist also nur in so fern sittlich, als sie alle andere Liebe in sich schliesst, und alle andere Liebe ist nur in so fern wahr, als sie die Selbstliebe aufnimmt, an welche sie anknüpfen muss (Elternliebe, Geschlechtsliebe, Vaterlandsliebe). Alles sittliche Handeln ist also Liebe (S. 370), im Erkennen sowohl als im eigentlichen Handeln, ist ein liebendes Schaffen. Liebe überhaupt ist das Bestreben Gemeinschaft hervorzubringen. (Abhandlung S. 22). Alle Gemeinschaft aber, welche von dem höhern geistigen Vermögen des Menschen ausgeht, ist Darstellung und Bildung. Das höhere geistige des Menschen kann nur in Gemeinschaft treten erstlich mit sich selbst in andern, welches nur möglich ist durch Selbstdarstellung und Offenbarung, so wie diese keinen andern Zweck haben kann als jene Gemeinschaft — oder zweitens mit dem niedern menschlichen Vermögen in sich selbst und andern, aber diese Gemeinschaft kann nichts anders sein als Anbildung und ist eben die erziehende Liebe; oder endlich drittens kann dasselbe Vermögen vermittelst des niedern in Gemeinschaft treten mit der äussern Welt und dieses ist ebenfalls beides, sowohl Offenbarung des Geistes in Gestaltung der Welt, als auch Erziehung der Welt zu der Einheit des Daseins mit dem Menschen. — Kommt die Liebe unabhängig und ursprünglich ins Bewusstsein, so erscheint sie als freie wählende anziehende Liebe. Daher auch die höhere Geschlechtsliebe mit Recht vorzugsweise Liebe heisst, weil sie, wo sie ist, nur ursprünglich sein kann (Entwurf S. 381). — Dagegen ist die Liebe nur leerer Schein, wenn das Princip der Darstellung und Gemeinschaft als ein von aussen bedingtes, das Gefühl als ein durch Reflexion entstandenes angesehen wird, so dass sie ihren Grund nur in der Selbsterhaltung oder in einem Naturtriebe hat.

Die Liebe als wesentlich ausgehend vom Sein der Vernunft in einer Gattung ist eine verschiedene im Verhältniss des Einzelwesens zu denjenigen von derselben Generation und im Verhältniss desselben zu denjenigen der zu entwickelnden Generation. Jene ist die gleiche, diese die ungleiche. Ist ferner die Vereinigung von Vernunft und Natur gegeben in Naturmaassen, die von klimatischen Bedingungen abhängen, so ist die Liebe des

Einzelwesens zu den Andern innerhalb desselben Ganzen oder Naturmaasses eine gebundene, zu denen ausserhalb desselben eine freie. Daher ist zu betrachten: 1) gebundene Liebe *a)* als gleiche, *b)* als ungleiche; 2) freie Liebe *a)* als gleiche, *b)* als ungleiche. Die gebundene Liebe im Charakter der Gleichheit, (bürgerliche Liebe) ist die Gerechtigkeit, welche bei uns nicht auf den den Staat beschränkt ist, sondern auf alle Sphären gemeinsamen Lebens sich erstreckt, und in allen dieselbe Tugend ist. Sie ist einerseits Gemeingeist in der Richtung auf die Gesammtheit, anderseits Wohlwollen in der Richtung auf den einzelnen als in der Gesammtheit. Hierher gehört auch die Wohlthätigkeit und Dienstfertigkeit. Die gebundene Liebe im Charakter der Ungleichheit ist Fürsorge auf der einen, Ehrfurcht auf der anderen. Die erstere ist eine leitende und eine freilassende, im Anerkennen der Mündigkeit nämlich; die Ehrfurcht, welche auf Anerkennung der Intelligenz beruht, ist Gehorsam und Scheu. Gehorsam ist Willigkeit aus Gefühl für die überwiegende Vernunftmacht, also Gesinnung; Scheu ist Abneigung etwas gegen den Willen des übergeordneten Theils an sich zu haben. So viel leitende Fürsorge im einen Theil, so viel Gehorsam muss im andern sein, und so viel Scheu in diesem ist, so viel freilassende darf in dem andern sein. Die Vollkommenheit besteht darin, dass kein anderes Motiv als die Ehrfurcht in Anspruch genommen wird. (Von diesem Gesichtspunkt aus ist deshalb auch in der Pädagogik das Princip der Erziehung durchgeführt). — Die freie Liebe beruht auf dem Prinzip der Wahlanziehung. Dieses gilt nur für das Selbstbewusstsein und seine Resultate sind, genau genommen, unverstanden, ihre Rechtfertigung habend nur in der Befriedigung des Gefühls, unentbehrlich aber sowohl im Einzelnen als Prinzip der Ehe, als im Grossen, indem keine grosse Entwicklungen z. B. Staatsbildungen geschehen ohne sie. Die freie Liebe im Charakter der Gleichheit erfordert Theilnahme als Activität und Empfänglichkeit, Offenheit als Passivität. In Jedem muss die Thätigkeit durch die Billigung des Andern bedingt sein und die Vollkommenheit der Liebe besteht darin, dass diese Uebereinstimmung von selbst da sei ohne Widerstand,

und ohne Delicatesse. Sie ist eine zwiefache: auf die Geschlechtsgemeinschaft bezogen, Vollkommenheit, wenn jedem Theil der andere das Geschlecht befriedigend aufschliesst, die Differenzen zwischen ihm und der menschlichen Gattung am vollständigsten aufhebt; in der Geschlechtsgleichheit Freundschaft, welche theils mehr ein auf Praxis, Verstärkung des Wirkens berechnetes organisches Zusammenschmelzen ist, theils ein auf Ergänzung beruhendes Zusammenschmelzen des relativ entgegengesetzten Selbstbewusstseins zum Gattungsbewusstsein. Wo beides fehlt, Ehe und Freundschaft, da ist ein wesentlicher Mangel im Individuum. Die beiden bezeichneten Charaktere der Verstärkung und Ergänzung ziehen sich durch alle Formen der freien Liebe. Die freie Liebe im Charakter der Ungleichheit ist nur im Meister- und Schüler-Verhältniss, auf dem Gebiet der Kunst und Philosophie, welches aber durch alle Sphären hindurchgeht. Die Entwicklung der jüngern Generation wird hier nicht wie in der Familie durch Nachahmung geleitet, sondern durch das anziehende Princip, die Aufschliessung der eigenthümlichen Bestimmtheit; der Begeisterung des Meisters entspricht der Enthusiasmus der Schüler.

So gehen die zwei Formen der Tugend als Gesinnung auf einander zurück; Weisheit als Richtung der Intelligenz auf das Sein wird nur realisirt durch Liebe, weil ohne diese keine Mittheilung wäre und jede Generation das Streben nach Weisheit neu beginnen müsste; Liebe aber beruht auf der Weisheit. So gedeihen beide nur in bestimmter Wechselwirkung.

3. Die Besonnenheit

ist „das Produziren aller Acte des Erkennens in einem empirischen Subject, welche einen Theil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen“ oder (nach der Abhandlung S. 18) „die den Widerstand des niedern Vermögens überwindende Verwirklichung und vollkommene Einbildung alles dessen in das Bewusstsein, wozu der lebendige Keim in der belebenden Thätigkeit des höhern lag.“ — Jede sittliche Fertigkeit, als organische Seite der Tugend, wird aus 2 Factoren bestehen, einem combinatorischen, nämlich

der Leichtigkeit und Richtigkeit des Aneinanderreihens der von der Vernunft ausgehenden organischen Thätigkeiten und einem disjunctiven oder kritischen, nämlich Unterscheiden und Unterdrücken der von der Natur ausgehenden Thätigkeiten. Hierbei ist von dem Moment des Auffassens der sittlichen Aufgabe aus eine doppelte Richtung gesetzt: einmal der persönliche Charakter in allem Handeln soll verschwinden und die Gesammtheit der sittlichen Sphären an die Stelle treten, welches die universelle Seite des sittlichen Handelns ist; dann aber soll auch diese e genthümliche Natur von der Vernunft durchdrungen werden — die individuelle Seite desselben. Die individuelle Besonnenheit ist die geistreiche; die universelle die verständige; die combinatorische die aneignende und die disjunctive die abwehrende. Diese verschiedenen Seiten dürfen nicht ohne einander sein. Unsittlichkeit tritt ein, wenn als Maxime gesetzt wird die Trennung der Fertigkeit für die theoretische und praktische Sphäre, richtiges praktisches Urtheil könne bestehen mit Unfähigheit des Verstandes, und umgekehrt, dann wird das unterscheidende Gefühl nicht vom ethischen Interesse geweckt (Entwurf S. 395, 396, 398). Demnach ist nun die universelle Seite der combinatorischen Besonnenheit der Verstand im praktischen Sinne, welcher sich sowohl auf das richtige Zusammensetzen der Bestandtheile eines einzelnen Zweckbegriffs, als auch auf das Entwerfen einer richtigen Ordnung für das ganze Leben bezieht. Die Vollkommenheit desselben besteht darin, dass der allgemeine Zweckbegriff durch lauter solche realisirt werde, die immer den gleichen Werth behalten und nicht durch künftiges zurückgenommen werden und dass er sich durch diese ganz realisire. Er manifestirt sich in Klugheit und Scharfblick, wovon die erstere als Hauptmomente Geistesgegenwart und Aufmerksamkeit enthält. Die individuelle Seite der combinatorischen Besonnenheit ist das, was wir Geist nennen. Der hat am meisten Geist, welcher seine Zweckbegriffe alle so construirt, dass seine persönliche Eigenthümlichkeit darin vollkommen sich abspiegelt und ihren ganzen Ort findet und füllt. — Die disjunctive Besonnenheit ist die Fertigkeit, universell alles zu unterscheiden und auszu-

scheiden, was durch das Spiel der begleitenden, nicht von der Intelligenz ausgehenden Vorstellungen sich beimischt, und das ist die Reinheit; individuell kann auch ausgeschieden werden müssen, was aus dem Nachahmungstrieb sich fremdartiges einschleicht, und dies ist die Ursprünglichkeit (Originalität). Das universelle disjunctive ist das Gewissen (Gewissenhaftigkeit), welches die sinnlichen Affectionen abhält, Agentien zu werden, so wie der Tact das fremdartige Wohlgefallen und Missfallen, den für jeden nach seiner Eigenthümlichkeit falschen Geschmack abwendet.

4. Die Beharrlichkeit

enthält nicht ein im Begriff besonders gesetztes, sondern in dieser Beziehung nur das Mechanische der Ausführung als Herrschaft der Vernunft in der Organisation. Als Erscheinung der Liebe ist sie nur das Quantitative des Vernunfttriebes — das quantitative Leben der Vernunft in der Totalität des Organismus. Sie verhält sich zur Liebe so, wie Besonnenheit zur Weisheit. Sie hat als combinatorische Beharrlichkeit die Vernunftimpulse gegen die sinnlichen Angewöhnungen der als Masse entgegenwirkenden Organisation beständig zu erneuern und als disjunctive die von der Organisation für sich produzirten Appetitionen und Repulsionen zu unterdrücken und auszuscheiden. — Auch von Seiten der Vernunft entsteht Gewöhnung und das, was so entsteht, ein nach todtem Buchstaben der Sitte oder des Gesetzes bewusstloses Fortwirken der so verbesserten Natur ist keine Sittlichkeit. Die Beharrlichkeit ist nur, wo sittliche Impulse sind. — Es giebt in der Gegenwirkung eine Differenz der Methode und die exemplarische Wirkung der Beharrlicheren beruht darauf, dass sie einen eigenthümlichen Typus aufstellen, den sich hernach Andere, die weniger Eigenthümlichkeit in sich tragen, aneignen. Alles Einwirken des Einzelnen auf die Masse ist dadurch bedingt. Wer das Eigenthümliche nicht zur Ausführung bringt, erwirbt sich auch keinen Einfluss und stiftet keine Schule. Das Universelle und das Individuelle bildet auch hier einen Gegensatz. Der Massenwiderstand

ist hier als Trägheit bezeichnet und die universelle gegen die Trägheit gerichtete Beharrlichkeit ist Fleiss, Assiduität. Um die individuelle zu bezeichnen, müssen wir uns an die Analogie des Kunstgebiets halten und sie bezeichnen als Meisterschaft oder Virtuosität, das vollständige Heraustreten des Individuellen mit gänzlicher Ueberwindung der Masse. Die gegen sinnliche Lust und Unlust (als Agentien) gerichtete Beharrlichkeit und universelle Kräftigkeit ist die Beständigkeit, im gemeinen Leben gegen Lust Treue, gegen Unlust Muth, Tapferkeit und Geduld. Die gegen den Schlendrian gerichtete Beharrlichkeit ist Correctheit ἀκρίβεια, Genauigkeit. Wenn man die Momente der Beharrlichkeit mit einander vergleicht, so erhebt sich beim sittlichen Schein das eine nur auf Kosten des andern, welches entweder verachtet oder als ein zufälliges Talent verdächtig gemacht wird. Falsche Virtuosität verachtet die Correctheit, falscher Muth die Emsigkeit als gemeines. Wogegen falsche Correctheit und Emsigkeit die Stärke und Anmuth als verdächtige Talente ansehen.

Die innere Harmonie, das Zusammenfassen aller Momente der Tugend, aber mit einer durch die persönliche Individualität und durch den Ort in der Gesellschaft bestimmten Relativität ist die Idee des Weisen, die personificirte, im lebendigen Zusammenhang angeschaute Tugend.

Das Mannigfaltige der sittlichen Stimmung ist entweder Demuth oder sittliche Fröhlichkeit. Die letzte ist das Gefühl von der Gesinnung und fortschreitenden Fertigkeit an sich. Die erste ist ein vergleichendes Gefühl der Fortschreitung als Quantum mit dem Ideal, wobei dann aus dem Missverhältniss auch auf die Schwäche der Gesinnung zurückgeschlossen wird. Das Verhältniss der inwohnenden Gesinnung zur Totalität der Intelligenz als Natur ist der Exponent im Fortschreiten der Realisirung des höchsten Gutes.

b) Kritik der Tugendlehre.

Vergleichen wir die dargestellte Tugendlehre mit der der Vorgänger, so lässt sich der grosse Fortschritt derselben nicht

verkennen: sie hält sich strenger an ihren Begriff, deducirt die Cardinal-Tugenden bestimmter und bringt, indem sie diesen die einzelnen realen Tugenden unterordnet, in die letztern einen gewissen innern Zusammenhang, so dass hierdurch das innere sittliche Leben der Persönlichkeit tiefer und allseitiger erfasst wird. Dass jedoch durch dieses vorsichtig ausgesponnene Netz von Gegensätzen nicht die dem Begriff entsprechende Totalität des sittlichen Lebens der Persönlichkeit umfasst ist, liegt in dem früher erörterten Mangel des Princips und der Methode; derselbe wird sich nicht minder in der Ableitung der Cardinal-Tugenden, als in der unvollkommenen Subsumtion der einzelnen realen Tugenden unter die letzteren nachweisen lassen.

Was die Cardinal-Tugenden betrifft, so begnügt sich die Deduction, auf die allgemeinen Gegensätze aller Thätigkeiten im Allgemeinen zurückzugehen, ohne zu fragen, in welchem verschiedenen Verhältniss diese verschiedenen Thätigkeiten zum Wesen der Persönlichkeit stehen. Zuerst werden die belebenden Tugenden der Weisheit und Liebe unterschieden nach den Gegensätzen des Hinein- und Hinausbildens. Allein wie wenig ist durch diese Beziehungen besonders der Begriff der Liebe bestimmt! Was die Liebe in der Persönlichkeit ist, wird durch die Begriffe des Belebens und Hinausbildens nicht hinreichend bestimmt. Nicht alle hinausbildende, der bekämpfenden gegenüberstehende Thätigkeit wird durch die Liebe geleitet; am wenigsten z. B. die auf die äussere Natur gerichtete organisirende. Daher wird die Liebe richtig näher bezeichnet als die Tugend, welche die Gemeinschaft hervorbringt und bildet. Aber diese Bestimmung konnte in die Deduction überhaupt nicht aufgenommen werden, weil sie nicht anwendbar ist auf das andere Glied der hinausbildenden Tugend, die Beharrlichkeit. — Die belebenden und die bekämpfenden Tugenden werden bestimmter einander entgegengesetzt in den Begriffen des innern Wesens oder des innern Idealgehalts der sittlichen Gesinnung und der mannigfaltigen Erscheinungen der in die Natur übergegangenen organischen Fertigkeiten. Allein es existirt keine wirkliche Gesinnung, mag sie unter der Form der Weisheit oder der Liebe gedacht werden, in diesem reinen Ideal-

gehalt; jede Gesinnung ist eine bestimmte in einer gewissen Form der Entwicklung oder Fertigkeit. Folglich lässt sich der Begriff der Gesinnung von dem der Fertigkeit, in so fern diese bestimmte Ausbildung der Gesinnung ist, nicht trennen; wird aber die Fertigkeit von derselben abgesondert gedacht, so ist sie als mechanische Ausführung keine sittliche mehr. Deshalb ist die Weisheit als Gesinnung und die Besonnenheit als Fertigkeit nicht bestimmt aus einander zu halten. Soll die erstere, nach der akademischen Abhandlung, die Zweckbegriffe entwerfen, die Besonnenheit dieselben ausführen, so ist diese innerliche Ausführung nur eine Fortsetzung jenes Acts der Weisheit. Der Gegensatz der hinein- und hinausbildenden Tugend wird genauer bezeichnet als der der Richtung auf das Sein an sich im Erkennen und der Richtung auf die Gemeinschaft. Diese letztere Verschiedenheit aber bildet keinen bestimmten Gegensasz und weder diese Verschiedenheit noch jener Gegensatz bestimmt den Gegensatz der Besonnenheit und Beharrlichkeit, denn das Bekämpfen der letzteren ist ja ebenfalls auf die im Subject selbst sich ergebenden Hemmungen, nicht auf die Gemeinschaft gerichtet. Endlich wird die hinausbildende sittliche Thätigkeit oder Tugend nur in den Gegensätzen des Belebens und Bekämpfens oder der Gesinnung und Fertigkeit, nicht aber in der bestimmten positiven Beziehung auf das Organisiren nach Aussen gedacht und es fehlt eine Cardinal-Tugend für diese Seite der sittlichen Selbstthätigkeit.

Das Verhältniss der Cardinal-Tugenden zu einander kann genauer bestimmt werden nur nach ihrem innern Verhältniss zur persönlichen Lebenseinheit. Die Psychologie unterscheidet in dieser zwei verschiedene Systeme von Thätigkeiten, welche jedoch in ihrer Entwicklung sich gegenseitig bedingen, das des höheren persönlichen Selbstgefühls, Gemüths und das des objectiven Bewusstwerdens, Denkens, Erkennens: jenes ist Ausdruck der Persönlichkeit selbst oder ihrer gesammten Lebens-Thätigkeiten, dieses ist Ausdruck des bestimmten universellen Verhältnisses des Objects zum Subject. Ist nun die Tugend Vollendung der Persönlichkeit, so wird sich dieselbe zunächst und am unmittelbarsten darstellen in der Erhöhung, Entwicklung des persönlichen Selbst-

gefühls, die der sittlichen Gesinnung zu Grunde liegt. Diese Erhöhung, Entwicklung aber ist durchaus untrennbar von der Entwicklung des denkenden Bewusstseins oder Erkennens und der bildenden oder handelnden Selbstthätigkeit und stellt sich im Wesentlichen und Allgemeinen als eine dreifache dar: 1) als durch weltliche Selbstthätigkeit vermittelt in dem höheren Selbstgefühl des Besitzes, der Herrschaft und der Ehre; 2) in dem der Liebe, dor lebendigen bewussten Einigung der Persönlichkeit mit andern Persönlichkeiten und der Welt überhaupt; 3) in dem Selbstgefühl der Einheit mit dem absoluten Wesen. In diesen drei Richtungen ist also die Tugend als Gesinnung gegeben und zwar vorzugsweise in der Liebe, da ein lebensvolles Hinausgehen über die eigene Persönlichkeit, eine wahrhafte Erhöhung und Vollendung derselben am meisten durch die Liebe statt findet. Die Gesinnung bestimmt nun aber auch das Denken und Wissen nach ihrem innern Leben, erzeugt ein Wissen des Guten, Zweckmässigen und hiermit die Tugenden der Weisheit und Besonnenheit, welche wesentlich zur Gesinnung, zu ihrem Dasein und ihrer Entwicklung gehören, nicht aber sie selbst ausmachen, denn auch die Weisheit, in so fern sie die Zweckbegriffe des Handelns entwirft, geht aus der gebildeten Weltanschauung, aus den Fertigkeiten des Wissens hervor. Ferner liegt es im Begriff der persönlichen sittlichen Lebensthätigkeit, dass sie nun auch aus der Persönlichkeit bestimmt in die Welt bildend organisirend hinaustrete, denn die Liebe und Weisheit, welche nicht die Kraft haben, sich darzustellen, etwas zu gestalten, irgendwie auf die Welt einzuwirken, ist nicht die wahre. Schleiermacher hält zwar in dem Begriff der sittlichen Thätigkeit überhaupt, also auch der Tugend, das Moment des Bewirkens fest, und dies Bewirken ist ist ihm in der Construction der letzteren ein zwiefaches, Erkennen und Darstellen, aber in den beiden darstellenden Tugenden der Liebe und der Beharrlichkeit (oder Tapferkeit) tritt dies positive Moment der Thatkraft, der persönlichen Tüchtigkeit oder Vollendung in Beziehung auf das Organisiren der Natur und der menschlichen Verhältnisse nicht hervor, denn die Beharrlichkeit ist wesentlich auf die Ueberwindung des Negativen, der Trägheit und der entgegengesetzten

Impulse gerichtet und wenn dieselbe auch die realen Tugenden des Fleisses und der Meisterschaft (Virtuosität) in sich schliesst, so bezeichnet der erstere Begriff mehr die Continuität der subjectiven Anstrengung und der andere beschränkt sich auf die Ausbildung eines gewissen besonders künstlerischen Talents. Die Tugend, aus welcher die rüstige weltliche Selbstthätigkeit hervorgeht, die sich in ihrer höchsten Entwicklung als Genialität und Originalität des Bildens oder Handelns kund giebt, gestaltet sich sehr verschieden nach den verschiedenen Richtungen der Selbstthätigkeit; sie lässt sich vielleicht am prägnantesten als Thatkraft bezeichnen, welcher Begriff, dem Sprachgebrauch gemäss, mehr auf eine besondere persönliche Energie hinweiset und daher gewöhnlich auf die Sphäre der Naturbearbeitung und Geschäftsthätigkeit nicht ausgedehnt wird. Die persönliche Thatkraft aber in dem bezeichneten allgemeinen Sinne der persönlichen Tüchtigkeit zu irgend einem positiven Bilden oder einer praktischen Thätigkeit möchte als Cardinal-Tugend, d. h. als allgemeines Moment in allen realen Tugenden zu betrachten sein. Wo alle Thatkraft fehlt, da ermangelt die sittliche Persönlichkeit der bestimmten sittlichen Haltung und auch ihre Gesinnung und ihre Fertigkeiten gelangen nicht zu einer bedeutenden Entwicklung.

In dem bezeichneten Mangel dieser Deduction liegt es nun auch, dass die Ableitung der einzelnen Tugenden oder die Subsumtion derselben unter die Cardinal-Tugenden eine unvollständige ist. Sie ist unvollständig hauptsächlich nach zwei Richtungen hin, zuerst in Beziehung auf die Tugenden der Liebe, oder der Vollendung der Persönlichkeit, dann in der Auffassung der realen Tugenden des gemeinen Lebens. Was zunächst die ersteren betrifft, so umfasst die Eintheilung der Liebe in freie und gebundene, gleiche und ungleiche nur die verschiedenen natürlichen Verhältnisse der Subjecte und Objecte dieser Tugend, nicht aber die sittliche Erhöhung des persönlichen Lebens selbst. Es gelangen daher die in der christlichen Sittenlehre abgeleiteten Tugenden der persönlichen Selbstdarstellung, welche ihren Grund in der brüderlichen Liebe des Christen haben, die Tugenden der Keuschheit,

Geduld, Langmuth und Demuth, nicht zu ihrem Rechte. Und schwerlich lässt sich doch behaupten, dass es eigenthümliche christliche Tugenden gebe, welche nicht auch die philosophische Sittenlehre anzuerkennen und zu construiren hätte, wenn auch in andrer Form als allgemein menschliche. Dem Begriff der Keuschheit in dem von Schleiermacher bezeichneten allgemeinen Sinne, als „sittlicher Zustand, worin die Selbstbeherrschung nicht mehr nöthig ist, worin sich die organische Function, indem sie als Begierde nicht heraustritt, doch überall als Organ des Geistes manifestirt," entspricht zwar in der speculativen Sittenlehre der Begriff der Reinheit, welcher dem der disjunctiven Besonnenheit untergeordnet ist, wonach das von der Intelligenz nicht ausgehende Spiel der Vorstellungen ausgeschieden werden soll; allein der letztere Begriff erreicht offenbar jenen bei weitem nicht. Die christliche Tugend der Langmuth, d. h. der ungestörten Fortdauer der Liebe, ohnerachtet der moralischen Unvollkommenheit des Gegenstandes, ist in der speculativen Tugendlehre nicht durch einen entsprechenden bezeichnet. Auch der Begriff der Demuth hat in der letztern nur als Ausdruck der sittlichen Gemüthsstimmung einen Platz gefunden, während derselbe in der christlichen Sittenlehre die Herrschaft des Geistes in der sittlichen Schönheit zeigt, welche Eitelkeit und Hochmuth nicht aufkommen lässt.

Hat also Schleiermacher diese höchsten Entwicklungen der sittlichen Gesinnung in der speculativen Tugendlehre zum Wenigsten nicht näher abgeleitet, so hat er dagegen die meisten Tugenden des gemeinen Lebens schon in der Kritik der Sittenlehre (S. 199—220) geradezu ausgeschlossen: die Mässigkeit, Keuschheit, Schamhaftigkeit, Sparsamkeit, Wahrhaftigkeit, Wohlthätigkeit, Bescheidenheit, Dankbarkeit, Grossmuth, Gutmüthigkeit, Mitgefühl und Mitleid, Nachsicht und Versöhnlichkeit sind theils als kaufmännische, haushälterische, auf äussere Zwecke gerichtete, theils als zugleich auf Egoismus beruhende Tugenden bei Seite gestellt worden. Hierbei möchte indess Schleiermachers strenge Kritik wohl mehr die Art und Weise treffen, wie diese Tugenden in manchen Sittenlehren bestimmt worden sind, vielleicht auch hierauf über-

wiegend gerichtet gewesen sein, denn mehrere derselben sind in die spätere Tugendlehre aufgenommen worden. Die wissenschaftliche Tugendlehre hat die Aufgabe, alles das, was in den gegebenen Begriffen von einzelnen realen Tugenden liegt, als in den Begriffen, die sie selber aufstellt, enthalten nachzuweisen. In dieser Beziehung nun ist das Verfahren der Tugendlehre Schleiermachers unvollständig und zu exclusiv, was hauptsächlich in dem Festhalten des positiven Moments im Begriff der Sittlichkeit seinen Grund hat. So verwirft z. B. Schleiermacher die Tugend der Mässigkeit, weil die hier in Betracht kommende Thätigkeit im Naturtrieb bereits ihre Gränze finde. Mit Recht, wenn der Mensch im reinen Naturzustand lebte, allein wenn nun einmal im Menschen die Genusssucht oder wenigstens die Neigung zu derselben vorhanden ist, so bedarf es doch gar sehr der sittlichen Selbstbeherrschung, die im Begriff der Tugend der Mässigkeit liegt, um die Neigungen nicht zu wirklichen Impulsen des Handelns werden zu lassen. Aber, entgegnet Schleiermacher in Beziehung auf diese und mehrere Tugenden, es soll keine Tugend auf Unsittlichkeit beruhen. Man kann indess nicht sagen, dass eine Tugend auf Unsittlichkeit beruhe, wenn sie gegen eine solche gerichtet ist; sollen keine Tugenden gegen unsittliche Fertigkeiten existiren, so bedürften wir auch der Besonnenheit und Beharrlichkeit nicht, sondern Weisheit und Liebe würden ausreichen. So findet ferner Schleicrmacher den Begriff der Schamhaftigkeit leer und schwankend; sein Gehalt solle sein das Nichtäussern gewisser auf den Geschlechtstrieb sich beziehender Gedanken und Empfindungen. Seien nun diese an sich nicht unsittlich, so können sie nicht dadurch unsittlich werden, dass sie ausbrechen; seien sie aber unsittlich, so sei nicht zu sehen, wie eine Tugend sich gründen solle geradezu auf das Unsittliche, ohne dass, was hier offenbar nicht mitgedacht werde, dessen Hinwegschaffung ihr Geschäft wäre. Dagegen ist zu erinnern, dass die Schamhaftigkeit darum eine Tugend ist, weil in derselben allerdings die Reinheit und das Reinerhaltenwollen der sittlichen (vorzugsweise der weiblichen) Persönlichkeit von sinnlich-geschlechtlichen Begierden enthalten ist, denn sie schliesst

nicht minder die innerliche Lüsternheit aus, als das Aussprechen und Thun des Lüsternen, und selbst der Affect der Scham wird empfunden als ein Zurückfliehenwollen von dem Widrigen, Verletzenden. Lässt doch auch die Abhandlung über die Schamhaftigkeit in den Briefen über die Lucinde die Schamhaftigkeit als eine Tugend gelten, nachdem sie die falschen Begriffe derselben widerlegt hat, und zwar mit Recht vorzugsweise als eine Tugend der Liebenden. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit verwirft Schleiermacher, weil durch sie ein unsittliches Verhältniss unsittlicher Ungleichheit und Selbstunterwerfung gestiftet werde. (S. 220). Allein beide Tugenden haben in der Liebe ihren sittlichen Grund, welche diese Ungleichheit nicht kennt. In dieser Beziehung hat denn die Wohlthätigkeit ihren Platz im Entwurf gefunden (S. 372 vgl. christliche Sittenlehre S. 458). Die Dankbarkeit hat einen sittlichen Gehalt als persönliche Vergeltung dieser Liebe. Ausser den bezeichneten verwirft der Entwurf (S. 371) noch Redlichkeit, Billigkeit, Rechtschaffenheit als Begriffe, bei welchen die Selbstsucht zu Grunde liege, allein im Ausschliessen der Selbstsucht liegt auch hier etwas Positives und jene Tugenden haben ihren wohlverdienten Ort im bürgerlichen Verkehr. Allerdings wurzeln diese Tugenden in der Gerechtigkeit und diese wiederum in der Liebe. Es kommt jedoch hierbei zugleich die durch die weltliche Selbstthätigkeit vermittelte Entwicklung der sittlichen Gesinnung und auch die Religiösität in Betracht, wie ja überhaupt jede Tugend eine Entwicklung ist des ganzen Menschen d. h. also jener drei Richtungen des Selbstgefühls in ihrer nothwendigen Verbindung mit dem Wissen und der weltlichen Selbstthätigkeit.

V. Die Pflichtenlehre.

a) Darstellung derselben.

Der Pflichtbegriff umfasst das, was zwischen der Tugend und dem höchsten Gute liegt, die sittliche Handlung des Einzelnen selbst, oder das Gesetz derselben. Die Entwicklung des Pflichtbegriffs muss also ein System von Handlungsweisen enthalten,

welche nur aus der ganzen zusammengefassten sittlichen Kraft, aus der Gesammtheit der Tugenden des Subjects in der Richtung auf die ungetheilte sittliche Aufgabe begriffen werden können. Es kommt nun darauf an, diese allgemeine Formel näher auf das Gesetz der einzelnen Handlungen anzuwenden, d. h. nachzuweisen wie die sittliche Gesammtkraft ihr Ziel im wirklichen Leben zu erreichen vermag, denn es kommt hierbei in Betracht die Vereinzelung der Momente, da jede Handlung einerseits in einer successiven Reihe von Momenten erscheint und anderseits der Einzelne die sittliche Aufgabe in der Gemeinschaft mit Allen zu erfüllen hat.

Was das Erstere betrifft, so zerfällt jede Ausführung eines Entschlusses in eine Menge von Handlungen, die doch auch besonders müssen gewollt werden. Alle Wollungen aber lassen sich als Theile der Einen ursprünglichen ansehen. Zwischen der absoluten Einheit und der unendlichen Mannigfaltigkeit findet sich die Einheit im Zweckbegriff der Handlung. Allein in Beziehung auf die Feststellung der Zweckbegriffe der einzelnen Handlungen treten nun scheinbare Widersprüche, die sogenannten Collisionen der Pflichten ein. In jeder pflichtmässigen Handlung muss die ganze Idee der Sittlichkeit sein, da sonst nicht durch alle zusammengenommen das höchste Gut realisirt werden könnte. Nun aber muss jedes Handeln durch bestimmte Zweckbegriffe construirt sein, welche nothwendig Einzelnes ausschliessen, da sie auf einzelne Sphären sich beziehen. Demnach ist die sittliche Idee nicht ganz in jedem Handeln. Die Lösung des Widerspruchs besteht darin: da die verschiedenen Sphären des höchsten Gutes nicht absolut getrennt, vielmehr in der Idee Eines sind, also jede ein Interesse an der andern hat, so ist es möglich, dass das Interesse aller durch Eine Handlung befriedigt werde, welche nur in Einer etwas bewirkt, mit andern Worten: es muss in einer That die Richtung auf das Ganze sein können, wenn gleich sie nur in Einem Gebiet produzirt. Der Mangel eines Widerspruchs im Selbstbewusstsein repräsentirt die Zustimmung der anderen Sphären, die sich natürlich gleiches Recht

vorbehalten. Die Lösung ist im Allgemeinen bedingt durch das Postulat einer solchen Ordnung in allen Sphären, dass die Zeit unter sie getheilt wird, ohne welche Ordnung keine Pflichterfüllung möglich ist. In jedem pflichtmässigen Handeln muss also beides auf verschiedene Weise sein, die allgemeine Richtung auf die ganze Idee und ein bestimmtes ausschliessendes Wollen. Das allgemeine Wollen bildet den Grundtrieb, die ursprüngliche Bewegung jedes pflichtmässigen Handelns, welches modificirt wird durch die eintretende Aufforderung zu einer bestimmten Handlung. Nur diejenige Handlung ist Pflicht, welche in ihrem Zweckbegriff die Lösung einer Collision enthält; die so construirten Zweckbegriffe selbst aber stehen nicht wiederum in Collision mit einander, weil der Begriff jeder pflichtmässigen Handlung die ganze Idee der Sittlichkeit in sich trägt. — In ähnlicher Weise werden durch Beziehung auf die Totalität der sittlichen Idee die übrigen Collisionen der sittlichen Aufgaben und Zwecke beseitigt und es ergiebt sich: Jede Handlung enthält ein Anknüpfen an Gegebenes und ein Erzeugen von Neuem; ferner: jedes wahrhaft frei gedachte Handeln muss auch objective Nothwendigkeit haben. Es muss daher auch das Pflichtmässige, was aus dem sittlichen Triebe innerlich und frei, und das, was durch Vergleichung eines Zustandes einer sittlichen Sphäre mit der Idee nothwendig sich entwickelt, zusammenstimmen, d. h. das pflichtmässige Handeln wird nur ein solches sein, in welchem die innere Anregung und die äussere Aufforderung zusammentreffen.

Anderseits aber handelt der Einzelne nicht sittlich als ein Einzelner, denn die sittliche Aufgabe ist eine gemeinschaftliche des menschlicheu Geschlechts und Jeder findet sich schon von Anfang an in einer sittlichen Gemeinschaft, die er anerkennen muss. Daher ergiebt sich als allgemeine Pflichtformel: (Abhandlung über den Pflichtbegriff S. 12). Jeder Einzelne bewirke jedesmal mit seiner ganzen sittlichen Kraft das möglichst Grösste zur Lösung der sittlichen Gesammtaufgabe in der Gemeinschaft mit allen. Also

gehört auch zum wirklichen Handeln das gemeinschaftliche, welches sich dem Einzelnen als Aufforderung kund geben muss. Ein solches Kundgeben kann nur in Einen Moment treffen; also treffen auch nur zu Einem Handeln die Bedingungen in Einen Moment. Die Ideen zu allem Uebrigen ruhen in ihm und warten auf die äussere Aufforderung und in diesem Ruhenden liegt die Totalität des sittlichen Zustandes des Einzelnen (Entwurf S. 432). — Die Aufgabe besteht darin, dass seine Thätigkeit ganz vom Ganzen bestimmt werde und dass die Gemeinschaft Jedem vollständig seine Thätigkeit anweise. (christliche Sitte S. 322 ff.)

Nun ist aber die sittliche Aufgabe einerseits als für alle dieselbe, anderseits als eine eigenthümliche für jede Person anzuerkennen. Jedes aber, das universelle und das individuelle Handeln ist nur ein sittliches, wenn es auf das andere bezogen wird, daher entstehen aus den allgemeinen Formeln in Bezug auf diesen Gegensatz zwei abgeleitete: 1) Handle jedesmal gemäss deiner Identität mit andern nur so, dass du zugleich auf die dir angemessene eigenthümliche Weise handelst; 2) Handle nie als ein von den Andern unterschiedener, ohne dass deine Uebereinstimmung mit ihnen in demselben Handeln mitgesetzt sei. Die erste Formel ist nöthig, weil durch die Forderung der Uebereinstimmung, welche die Andern machen können, doch nie die Art und Weise der Handlung vollkommen bestimmt wird, weil bei der Unterdrückung des Eigenthümlichen eine chinesische Mechanisirung des ganzen Gesammtlebens entstehen würde. Die andere Formel ist nöthig, weil, wenn aus dem eigenthümlichen Handeln alle Anerkennung der Gemeinschaft vertilgt wäre, das Resultat sein würde die Verwandlung des sittlichen in ein völlig licenziöses Leben.

Ein zweiter Eintheilungsgrund ist folgender: Der ursprüngliche sittliche Wille des Einzelnen, für sich betrachtet, schliesst in sich die Aneignung der ganzen sittlichen Aufgabe. Indem aber der Einzelne zugleich die vorhandene sittliche Gemeinschaft anerkennt, stiftet er Gemeinschaft. Also ist auch jedes nur sittlich in Beziehung auf das andere und es entstehen in Beziehung auf

diesen Gegensatz folgende zwei einander ergänzende Formeln: 1) Eigne nie anders an, als indem du zugleich in Gemeinschaft trittst. 2) Tritt immer in Gemeinschaft, indem du dir auch aneignest. Die erste Formel schliesst alles Egoistische aus und verbietet alles Isoliren des Handelns und des Gebildeten von der Gemeinschaft; die andere sichert dem Einzelnen seine sittliche Selbstständigkeit.

Hiernach werden nun vier Gebiete der Pflicht unterschieden nach den sich kreuzenden Gegensätzen des universellen und individuellen Gemeinschaftbildens und Aneignens. Das universelle Gemeinschaftbilden ist das Gebiet der Rechtspflicht, das universelle Aneignen das der Berufspflicht, das individuelle Gemeinschaftbilden das der Liebespflicht und das individuelle Aneignen das der Gewissenspflicht. Diese vier sittlichen Gebiete bedingen einander gegenseitig; die Bezugnahme auf alle übrigen, indem man vorzüglich für eines von ihnen handelt, muss die Sicherheit geben, dass keine Collisionen entstehen können. Daher die collisionsfreie Formel der Rechtspflicht: Begieb dich unter kein Recht, ohne dir einen Beruf sicher zu stellen und ohne dir das Gebiet des Gewissens vorzubehalten. Die collisionsfreie Formel für die Liebespflicht lautet: Gehe keine Gemeinschaft der Liebe ein als nur, indem du dir das Gebiet des Gewissens frei behältst und in Zusammenstimmung mit deinem Beruf. Aehnliche Formeln sind zu construiren in Beziehung auf die Berufs- und Gewissenspflicht.

Der Entwurf wendet nun die oben bezeichneten Gegensätze auf die vier bezeichneten Sphären genauer an, wobei neben dem Bilden auch das Erkennen berücksichtigt wird. Ausserdem kommt noch in Betracht der Begriff des Erlaubten, der sich in die Mitte zwischen das Pflichtmässige und Pflichtwidrige stellt, in so fern nämlich das Erlaubte nicht gefordert werden kann und nicht gewehrt werden darf. Man übersieht erst das Verhältniss der Pflichtenlehre zur Gesammtheit des geistigen Lebens, wenn deutlich geworden ist, in wie fern sie diesem Begriff eine Wahrheit zugesteht und was für einen Umfang sie ihm anweiset.

1. Die Rechtspflicht.

Das Object der Rechtspflicht ist alles Handeln der Vernunft unter der Form ihrer Identität auf die Natur, anfangend von der persönlichen und durchgehend auf die äussere. Wesen derselben ist das Hingeben dieses Handelns an die Vernunft überhaupt.

Erste Formel: Tritt in jede Gemeinschaft so, dass dein Eintreten zugleich ein Aneignen sei. Auf die bildende Sphäre angewendet liegt hierin das Setzen eines allgemeinen Zustandes der Vertragsmässigkeit als identisch mit dem Setzen des Besitzes, oder dem Erwerben der Rechte in der Gemeinschaft überhaupt; auf die erkennende Provinz angewendet liegt darin das Einrichten des Erkennens in ein allgemein geltendes System als identisch mit dem Festhalten im eigenen Bewusstsein, d. h. Jeder soll in Gemeinschaft selbstthätig produciren, ein Gebiet der eignen Wahrnehmung haben. Produciren des Erkennens ohne ein Haben desselben im Gedächtniss ist pflichtwidrig. — Wenden wir das Erstere näher auf den Staat an, so giebt es von dieser Seite keine Willkühr, sondern die erste Thätigkeit ist ihrer Natur nach ein Anknüpfen. Denn der Mensch findet sich in der Familie, aus der schon ein Antheil an einer eigenen Sphäre in ihn übergeht und so wie sich seine Organisation entwickelt, muss sich durch ein gemeinschaftliches Handeln zwischen ihm und dem Staat eine eigene Sphäre für ihn neu bilden. Auch dieses ist ein Anknüpfen, weil sie schon in der natürlichen Prädetermination der Organe gegeben ist und diese Sphäre muss unter Voraussetzung der sittlichen Gesinnung ganz adäquat ausfallen. — Jedes Handeln im Staat muss aber auch ein Erkennen desselben werden; die Idee des Staats selbst muss durch jedes Handeln klarer hervortreten und aus dem Darstellen oder Mittheilen der besseren Erkenntniss vom Staate geht die Verbesserung des Staates hervor, welcher ein organisches System haben muss, um dieses Erkennen aufzunehmen und darzustellen (was die christliche Sittenlehre näher ausführt). In dieser Formel ist auch begründet die Pflichtmässigkeit einer Fortschreitung von politischer Ungleichheit zur Gleichheit

nach Maassgabe der Entwicklung des sittlichen Bewusstseins. Auch die Völker sollen sich weder freiwillig isoliren, noch gänzlich vereinigen.

Zweite Formel: Tritt in Gemeinschaft mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität. Wer in eine universelle Gemeinschaft nicht mit seiner ganzen Individualität hineintritt, tritt eigentlich nicht selbst hinein; und es giebt also nur ein Hineintreten und Darinsein mit Liebe. Jedes von dieser Seite todte ist ein pflichtwidriges. So lange die persönliche Eigenthümlichkeit wenig entwickelt ist, dauern Zustände, in denen der Einzelne fast überall drrch die Sitte fast mechanisch bestimmt ist, mit gutem Gewissen fort und werden pflichtmässig wieder erzeugt. Auch hier ist ein Anknüpfen, da in einem Jedem mit der Prädermination zu einer bestimmten Individualität auch die zu einer nationellen gegeben ist. Aufopferung des Besitzes und Thätigkeit der identischen Vermögen kann die universelle Gemeinschaft ins Unendliche fordern, weil, wenn sie recht ist, eben so viel Aneignung daraus hervorgeht. Aber Individuelles kann sie nicht gewähren und darf also auch dessen Aufopferung nicht fordern; hierin besteht der sittliche Begriff der persönlichen Freiheit; die selbstständigen individuellen Gemeinschaften der Kirche, Familie, Freundschaft darf der Staat nicht beschränken wollen und die individuelle Ausbildung der Person, die individuelle Aneignung der Dinge nicht hindern. Handle daher in jeder universellen Gemeinschaft so, dass sie diesen Regeln immer näher kommt. Die bessernde Wirkung ist theils Einwirkung auf das Gesetz durch Aufstellung des Richtigen und Praktischen nach Maassgabe der Verfassung, theils Erklärung des Gesetzes auf die beste Weise in der Ausübung. Das absolute bürgerliche Wollen muss von der richtigsten Idee der gegebenen Gemeinschaft ausgehen, nicht von ihrem jedesmaligen Zustande. Kein Handeln kann vollkommener Ausdruck sein wegen der unvollkommenen Basis. — Alle Thätigkeiten müssen wahrhaft lebendige sein. Auch eine Sprache ist in dem Maasse unvollkommen, als sie ganz mechanisirt ist (auf speculative Weise im Gebiet der Grammatik und Logik) und keine individuelle Be-

handlung zulässt, wie z. B. in Zeichen oder Wurzelsprache, Kunstsprache, Manier.

Dritte Formel: Tritt so in die Gemeinschaft, dass du dich schon darin findest, und finde dich so darin, dass du hineintrittst. Das Eintreten des Menschen in den Staat und die Sprache darf kein willkührliches sein. Er kann nur in die hineintreten, in welche er sich schon von Natur findet. Aber das Sichdarinfinden ist nur ein sittliches, so fern es ein Hineintreten ist, d. h. durch bestätigende Erwählung, die darin besteht, dass man mit höherem oder geringerem Grade des Bewusstseins die Gemeinschaft als angewachsenen Spielraum für die Individualität und als rechteste Form des Aneignens anerkennt; also mit der ganzen Kraft und mit dem Bewusstsein der wahren Idee des Staats soll man hineintreten. — Eben so muss auch alles Handeln mit der Sprache wahrhaft sprachbildend sein.

Vierte Formel: Handle in jeder Gemeinschaft so, dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen. Die Ueberlegung und der damit verbundene Zustand der Unentschlossenheit ist allemal etwas sittlich Unvollkommenes. Denn das lebendige Bewusstsein der ganzen sittlichen Sphäre muss ein permanentes sein, ein beständiges Erzeugen sittlicher Entwürfe, also das innere Moment immer da sein. Aber die lebendige Sittlichkeit wirkt auch erregend auf die Gemeinschaft und schlägt also die äussere Veranlassung leicht heraus. Auch in der erkennenden Function wird jede Mittheilung ein unvollkommenes sittliches Handeln sein, Tendenz ohne Erfolg bleiben, wenn nur innere Anregung da ist ohne Aufforderung, ganz leer, wenn nicht Keime zu künftigen Aufforderungen dadurch gelegt würden. Eben so, wenn Aufforderung da ist, ihr aber ohne Anregung soll genügt werden, denn alles ist todt, was aus dem blossen Calculus geboren wird. Aber Alles, was aus freiem Triebe erzeugt ist, muss sich in den Calculus auflösen lassen. Sonst ist es ein dem Ganzen nicht zusagender Dienst und Eines muss dem Andern nothwendig widersprechen. Ein frei entstandenes Wollen darf nicht eher in wirkliche Ausführung kommen, bis auch sein nothwendiger Ort in der geschichtlichen Entwicklung des Ganzen

gefunden ist. Auf dem Gebiet der Erkenntniss ist alles wild, was nicht auf ein allgemeines System bezogen ist. Die sittliche Vollkommenheit jeder universellen Gemeinschaft, d. h. die Möglichkeit, dass Jeder darin unter allen Umständen vollkommen sittlich handeln kann, besteht also darin, dass in Allen Eine und dieselbe rechnende Vernunft zu Grunde liegt und dass die Bewegungen des Triebes in Allen zusammen Ein Ganzes bilden.

2. Die Berufspflicht.

Object der Berufspflicht ist alles Handeln der Vernunft auf die Natur, in wie fern es ein Bilden derselben für die Persönlichkeit und in der Persönlichkeit ist mit dem Charakter der Identität, also sowohl das Bilden des Erkenntnissvermögens, als alles eigentlich bildende Vermögen und das Anbilden der äussern Natur selbst, wie dasselbe Jeder bei der Theilung der Arbeiten sich anweiset.

Erste Formel: Eigne überall so an, dass dein Aneignen zugleich ein Ingemeinschaftreten sei. Denn ist die Aneignung ohne Bezug auf Gemeinschaft gewollt, so ist das Subject in absoluter Selbstständigkeit als vollendeter Selbstzweck gewollt, aber dann auch nicht als Theil der Gesammtvernunft und die Vernunft ist dann dem natürlichen Subject untergeordnet, also die Aneignung unsittlich. Es dürfen daher auch keine Thätigkeiten, die das Wesen der Intelligenz konstituiren, vom Aneignen ausgeschlossen sein. Deshalb ist jede Aneignung unsittlich, die nicht ganz geschieht in Bezug auf die universelle Gemeinschaft, deren Schematismus sie trägt. Für nichts Angeeignetes kann es einen Vorbehalt geben; jeder ist ein schlechter Bürger, welcher den Anspruch des Ganzen auf seinen Besitz beschränken will. Alle angebildeten Fertigkeiten gehören der Gemeinschaft und alle angebildeten Dinge gehören dem bürgerlichen Verkehr. Auch jedes Volk muss beim Aneignen an Gemeinschaft denken, also auch an einen allgemein anerkannten Schematismus, und muss Gastfreiheit constituiren zwischen Volk und Volk. In der erkennenden Function muss alles Erkannte in der Sprache niedergelegt

werden. Verschlossenheit der Gedanken ist pflichtwidrig nach Maassgabe der Ueberzeugung, dass das Gedachte ein Wissen ist. Nur wo das Erkennen noch in leeren träumerischen Versuchen besteht, ist Verschlossenheit nicht positiv unsittlich.

Zweite Formel: Treibe alles universelle Aneignen mit Vorbehalt deiner ganzen Individualität. Es muss also alles Eigenthum mit allen Abstufungen der individuellen Geselligkeit dienen und die äussern Standesvorurtheile sind pflichtwidrig. Anderseits soll das individuelle Aneignen im universellen sein. Also nach Aussen hin in allem Bilden ein Element von Kunst in allen Abstufungen und in jedem allgemeinen Setzen soll zugleich Raum für die freie Combination gesetzt sein. Eine Sprache, welche keine Eigenthümlichkeit im Gebrauch und in der Combination zulässt, wäre ein unsittliches Product. Ein Schematismus, der nicht einen Cyclus von Kunstformen möglich macht oder aus sich erzeugt, wäre höchst unvollkommen. Als Minimum der Sittlichkeit erscheint so in der Uebungsform der Vermögen das Aegyptische, in der Bildungsform der Dinge das Chinesische. Eben so in beiden das Französische.

Dritte Formel: Eigne dir so an, dass du das Angeeignete schon an dir findest und finde alles an dir so, dass du es aneignest. Hierin liegt die Identität des Ethischen und Physischen, woran alles geknüpft werden muss. Die Fertigkeit wird nur gebildet, in wie fern man sie schon als eine Naturkraft findet, so dass das Successive des ethischen Prozesses von der successiven Naturentwicklung abhängt. Auch die Dinge werden nur in Besitz genommen, in wie fern sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Natur stehen und dieser allmälig zum Bewusstsein kommt, wobei die eigenthümliche Lage des Einzelnen ebenfalls als ein Naturverhältniss erscheint. Nun findet sich der Einzelne in dem Beruf der Familie und da würde der Kastengeist als nothwendig sich ergeben, wenn dieser Grundsatz allein Anwendung fände, allein jede sittliche Thätigkeit muss auch eine wahrhaft lebendige, von dem eigenthümlichen Subject vollständig angeeignete sein. Die Kinder dürfen daher in der Wahl des Berufs nicht durch den Nachahmungstrieb geleitet werden

und es muss allgemeine Bildungs-Institute geben, welche sie von der Familie entfernen, und die Kenntniss ihrer individuellen Befähigung vermitteln. Jeder Act, wodurch dem Einzelnen sein Aneignungsgebiet entsteht, muss ein Product sein von seiner innern Bestimmtheit und von seiner Lage in der Gesellschaft. Dabei kommt denn die folgende Formel in Betracht, dass hierbei die innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen müssen; die Wahl des Berufs ist dann eine pflichmässige, wenn sie eben so ein Product des Wollens der Gesellschaft sein könnte. — Auch jedes Volk muss aneignen auf dem Boden, wo es sich findet. Völkerwanderungen sind nur zu rechtfertigen, wenn ein Volk irgendwie aus dem natürlichen Verhältniss herausgeworfen ist. Dasselbe gilt vom Auswandern Einzelner, wo das Eintreten ebenfalls ein Finden sein muss. Eben so muss jede Erweiterung des Erkennens schon eingeleitet sein. Wahre Erweiterungen in der Wissenschaft sind auch nie willkührlich. Anderseits muss jede Entdeckung, jede wahrgenommene Naturprädetermination auch in den Bildungsprocess hineingehen und jeder Fortschritt des Einzelnen sich im Volke verbreiten.

Vierte Formel: Handle in allem Aneignen so, dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen. Die Handlung nämlich entsteht mehr unter der Form der Lust, der innern Anregung und Neigung, oder unter der Form des Zweckbegriffs, der äussern Aufforderung, des Calculus nach Bedürfniss und Gelegenheit. Die Maxime, die äussern Aufforderungen ganz zu vernachlässigen und bloss der innern Anregung zu folgen, ist Libertinismus, isolirt die Vernunft im Subject; die Maxime, die letztere zu überwinden und jenen zu folgen, setzt die Intelligenz in den Dienst der Natur. Keins von beiden Momenten darf ausgeschlossen sein, denn keine von beiden Formen gewährt, für sich genommen, Entscheidung. Die innere Auregung lässt immer eine grosse Mannigfaltigkeit unbestimmt und zwischen vielen Aufforderungen müsste bloss zufällig gewählt werden. Ein absolutes Gleichgewicht beider Seiten findet nicht leicht statt; der Antheil der einen und andern bestimmt sich verschieden nach dem Charakter eines Jeden. Ob einer Recht hat

bei der Stärke einer Neigung sich Bahn zu machen, das kann ein Anderer nur nach dem Erfolg unsicher beurtheilen. Der Handelnde muss sich auch durch den Erfolg nicht unsicher machen lassen, wenn er je sicher gewesen ist. Die Sicherheit aber beruht darauf, dass, je mehr er auf der einen Seite steht, er auch die andere berücksichtigt hat.

Die beiden individuellen Gebiete der Gewissens- und Liebes-Pflichten, erscheinen im Entwurf etwas vernachlässigt. Sie wurden in den Vorlesungen von 1832 ziemlich gleichmässig mit den übrigen behandelt. Wir beschränken uns auf die Hauptgedanken und werden dabei ein eigenes nachgeschriebenes Heft ergänzend benutzen.

3. Die Gewissenspflicht.

Wo das Individuelle das eigentlich sittliche Productive in den Handlungen ist: da kann nur der Handelnde selbst sein Richter sein und nur in so fern er sein Inneres, sein Gewissen manifestirt hat, kann auch in Andern das richtige Urtheil über ihn als Ahndung sein. Da dieses auf dem Gebiet der individuellen Aneignung vorzugsweise gilt: so wird der Ausdruck Gewissenspflicht gerechtfertigt sein. Muss in den Völkern die individuelle Aneignung bestehen und aus ihr auch eine individuelle von der universellen verschiedene Gemeinschaft entstehen: so gilt dasselbe auch von den Einzelnen. Für diese ist der Volksschematismus das Universelle. Aus diesem dürfen sie mit der äussern Naturbildung nicht hinausgehen, weil darauf die volksthümliche Anerkennung beruht; also muss das Individuelle innerhalb dieser begriffen sein. Die persönliche Bildung bleibt von selbst in den Grenzen des Volksmässigen, weil Niemand seinen Volkscharakter ausziehen kann. Auch aus der Sprache kann Keiner heraus; das Individuelle muss innerhalb derselben bleiben als Combination; aber im Gefühl, welches die absolute Persönlichkeit bezeichnet, tritt das Individuelle heraus und das universelle, das Gemeingefühl ist von selbst in diesem. Da das Individuelle nicht im Begriff aufzustellen ist sondern als innerer Impuls vorauszusetzen: so

kann das Gebot nur negativ sein, gegen Nachahmung und Affectation in Bezug auf das durch das Universelle noch nicht bestimmte.

Erste Formel: Eigne dir individuell so an, dass du dich findest, wie du anfängst, und anfängs, wie du dich findest. Also alles freie Handeln auch hier Anknüpfen an das Gegebene, weshalb auch das Eigenthümliche auf die Eltern zurückgeführt wird, aber alles Anknüpfen mit vollem Willensbewusstsein. Das Sichfinden geht zurück auf die transscendente Thatsache der Einigung der Intelligenz mit der Natur, wie sie auf dem Erdkörper besteht; die Intelligenz findet sich in der Differenz der Racen, des Klimas, der Sprachen u. s. w. Auch von Volksstämmen gilt die Formel; sie sollen ihre Eigenthümlichkeit bewahren, bis innere Anregung und äussere Aufforderung aufhören und sie in der höheren Volkseinheit untergehen.

Zweite Formel: Eigne individuell an, so dass innere Anregung und äussere Aufforderung zusammentreffen. Die innere Anregung liegt hier in dem Impuls gewordenen Selbstbewusstsein und ist sehr verschieden nach Maassgabe, wie in einem Volke und im Einzelnen der Exponent der eigenthümlichen Entwicklung ist. Die äussere Aufforderung liegt hier im universellen Aneignen, im Besitzstand des Bildens und Wissens, indem Jeder sich denselben in Bezug auf die persönliche Eigenthümlichkeit erworben hat und das sittliche Bewusstsein, mit welchem der Einzelne in Gemeinschaft ist, ist nur vollständig, in so fern er die Aufforderung durch individuelles Handeln darstellt. In jedem Act des universellen Aneignens sollen nun innere Anregung und äussere Aufforderung zusammenfallen. Denken wir uns aber die innere Anregung stark und überwiegend bei einem sehr schwachen Besitzstande, so wird er seinen Vermögenszustand überschreiten, um sich solches Eigenthum, worin sich seine Eigenthümlichkeit manifestirt, zu verschaffen und betrügt die Andern um ihr Eigenthum. Ist für das engere Eigenthum die Aufforderung gross, die Anregung aber gering, so entsteht geschmacklose Pracht und gehaltloser Luxus. Hat Einer im Wissen viel Besitzstand ohne innere Anregung, so entsteht

ein geistloses Sammeln und es kommt zu keiner individuellen Aneignung; eben so führt das Verfahren, was aus überwiegender innerer Anregung stammt und über den Besitzstand hinausgeht, zu Nichts.

Dritte Formel: Eigne an auf eigenthümliche Weise, so dass die Aneignung zugleich Gemeinschaft wird. Es soll also keine Auffassung ohne Mittheilung sein. Jeder soll für Alle sein wollen, was er kann. Das individuelle Aneignen soll zunächst in die universelle Gemeinschaft hineingehen, d. h. der Einzelne soll das Resultat seiner Production in die Gemeinschaft hineingeben und die individuelle Aneignung soll auch in die Production eingehen, sich in ihr offenbaren, z. B. im objectiven Bewusstsein, den Erfahrungen, die Jemand hinausgiebt. Auch auf dem Gebiet der organisirenden Thätigkeit in der Production des Mechanischen soll der Meister dem Werk etwas Charakteristisches, worin sich seine persönliche Eigenthümlichkeit manifestirt, mitgeben. Ferner liegt in der bezeichneten Formel, dass kein individuelles Aneignen sein soll ohne die Richtung auf individuelle Gemeinschaft, d. h. Jeder soll nach Maassgabe seiner individuellen Aneignung in die individuelle Gemeinschaft treten mit Andern und in dem Maasse als eine gegenseitige Mittheilung statt finden kann. Es soll also in dem eigenthümlichen Aneignen eines Jeden die Richtung sein, dass Verhältnisse der Wahlanziehung daraus entstehen können, denn dass sie wirklich entstehen, kann nur ein gemeinschaftliches Werk sein. Er soll seine Eigenthümlichkeit in die Gemeinschaft mitgeben, so dass Jeder ihn auffassen kann. Das ist das Band zwischen der Gewissens- und Liebes-Pflicht. Jeder soll durch individuelle Aneignung sein Dasein erweitern und erhöhen. Wo diese Richtung fehlt, da mangelt die geistige Lebenswärme; wo wir den Trieb setzen, sich in das eigenthümliche Dasein zu verschliessen und für sich sein zu wollen, da ist Hochmuth. Ist das individuelle Aneignen im Gebiet des Wissens ohne die Richtung auf Gemeinschaft, so geschieht dasselbe, wie auf dem Gebiet der bildenden Function, wenn wir alles Gebildete in Eigenthum d. h. unübertragbares verwandeln wollen. Da kommen wir auf das Maximum des

aristokratischen Systems, dass eine Menge von Menschen produzirend sind für einen Anderen, der seinerseits das ganze Resultat zu seinem eigenen Fortbestehen verwendet. Da kommt eine Zeit, wo sich ein Bewusstsein des Mangels aufdrängt bei denen, die in Nachtheil gestellt sind. Eine Menge von Menschen sind in einen solchen Mechanismus versenkt, der keine individuelle Entwicklung zulässt, wogegen Andere von allem Mechanismus frei sein können. Sehen wir dies als etwas an, was nicht fortbestehen kann, so erscheint es als das natürliche Resultat, dass Alle an den mechanischen Arbeiten Antheil nehmen und dann auch Alle an der höhern Entwicklung. Dies aber scheint alles Aufstreben zu verhindern und auf der anderen Seite hat es den Schein, dass, wenn auch alle diejenigen, die das Privilegium der Freiheit vom Mechanismus geniessen, in denselben eintreten, dies doch kein solches Resultat hervorbringen würde, dass die Anderen in ihrem Versenktsein bedeutend erleichtert würden. Wir haben uns als Ziel der Vollkommenheit vorgestellt, dass die mechanischen Thätigkeiten in das Gebiet der angebildeten Organe verlegt wären. Dies Maximum muss angestrebt werden und daraus wird entstehen, dass alle Einzelne einen Antheil an der individuellen Entwicklung haben können. Auf der anderen Seite wird eine solche Ungleichheit, wonach Einzelne ohne allen Antheil an der mechanischen Thätigkeit sind, als sittlicher Mangel angesehen werden müssen, indem dadurch das Bewusstsein der Identität aufgehoben wird. — Jeder also soll in dem Maasse, als die Eigenthümlichkeit als bestimmendes Princip in ihm gesetzt ist, auch alle verschiedenen Grade individueller Gemeinschaft wollen und die Richtung auf alle haben.

Vierte Formel: Eigne individuell an mit Vorbehalt des Universellen, d. h. mit dem Bewusstsein eines solchen, der ein aliquoter allen gleicher Bestandtheil der Intelligenz unter der Form der Gattung ist. Darin liegt, dass die Art und Weise des Einzelnen individuell anzueignen immer muss von Allen anerkannt werden. Da nun Verhältnisse der Wahlanziehung zwischen Einzelnen von verschiedener Race nur möglich sind auf dem Grunde des Universellen, der Verständigungsmittel und des

Weltverkehrs, so ist die individuelle Aneignung und Mittheilung an jenes Identische gebunden und das Selbstbewusstsein des Einzelnen soll nur eine eigne Art des Gattungsbewusstseins sein.

4. Die Liebespflicht.

Die einfache Formel ist hier: Jeder soll in dem Zustand individueller Gemeinschaft sich befinden und alle Grade derselben wollen, zunächst Ehe und Freundschaft; ein bestimmter Entschluss, unter keiner Bedingung das eheliche Band zu knüpfen, ist allemal unsittlich (christl. Sitt. S. 354).

Erste Formel: Jeder soll in der Richtung auf individuelle Gemeinschaft sein, wie er sich darin findet. In dieser finde ich mich zuerst in der Familie, dann im Staate, welcher andern Staaten gegenüber eine individuelle Gemeinschaft ist, eine universelle aber im Verhältniss zur bürgerlichen. So ist das individuelle oder Volks-Bewusstsein mit dem universellen oder Bewusstsein der Menschheit gegeben, d. h. ohne die Beziehung auf das Bewusstsein der Gattung ist die Art zu sein des Einzelnen im Volke nicht vollkommen sittlich. Alles was Feindschaft hervorbringt zwischen verschiedenen Völkern, hat seinen Grund darin, dass das volksthümliche Bewusstsein nicht zum Menschheitsbewusstsein entwickelt ist. Das Eintretenwollen des Volkes in individuelle Gemeinschaft ist das Bewusstsein der allgemeinen Friedfertigkeit.

Zweite Formel: Jedes Stiften individueller Gemeinschaft und Handeln darin sei Identität von innerer Anregung und äusserer Aufforderung. Die innere Anregung ist hier die Ahnung im Verhältniss der Wahlanziehung, dass ein Maximum von Verständigung mit einem Andern möglich sei. So werden Ehen und Freundschaften aus persönlichen Neigungen geschlossen. Die Sittlichkeit beruht darauf, dass Jemand die Gewissheit über jenes Verhältniss in sich hat, die von Andern nicht beurtheilt werden kann. Dabei ist eine Täuschung möglich und es muss noch etwas Anderes hinzukommen, die äussere Aufforderung, welche von Allen beurtheilt

werden kann. An ihr verificirt sich die innere Anregung, wenn nämlich ein hinreichendes Gebiet gemeinschaftlicher Relationen für identische Gemeinschaft gegeben ist, woraus die Verständigung sich entwickeln kann. Fehlt dieses in den sogenannten Mesalliancen, d. h. sind beide aus so verschiedenen Kreisen des Lebens, dass sie wenige Berührungspunkte haben, so wird dies getadelt; wenigstens muss die innere Ahnung specifischer Zusammengehörigkeit desto stärker sein. Die äussere Aufforderung ist überwiegend geknüpft an das Gebiet der Naturgrenzen, der Naturverwandtschaft, und in der Regel sollen die individuellen Gemeinschaften im Kreise derselben bleiben. Als nothwendig und sittlich gewollt bei einem entwickelteren Verkehr erscheint das Hinübergreifen Einzelner als ein Gleichgewicht gegen das gänzliche Abschliessen grösserer Naturganzen.

Dritte Formel: Alle individuelle Gemeinschaft muss Aneignung sein. Es muss die persönliche Eigenthümlichkeit in dieser Gemeinschaft sich reproduziren. Sie darf also nicht bloss Genuss oder Anschauung sein, wie z. B. in der Polygamie, wobei die Eigenthümlichkeit verschwindet. Die Ehe muss zugleich Aneignung des Besitzes sein in Bezug auf die Unveräusserlichkeit sowohl als auf das Allgemeine. Auch ist es ein unsittlicher Zustand der Volksgemeinschaft, wenn sie den Bildungsprocess nicht anerkennen will; sie muss eigenthümlich aneignen und für das Ganze, das allgemeine Verkehr bilden.

Vierte Formel: Tritt in individuelle Gemeinschaft mit deiner ganzen universellen Richtung. Die Familie als individuelle Gemeinschaft soll zugleich Element der universellen sein, d. h. Staats- und Familien-Interesse dürfen nicht wider einander treten. Sobald Opposition eintritt, so ist auf der einen Seite ein sittlicher Mangel, eine Pflichtwidrigkeit. Darin liegt, dass in der Familie jede Gesammtthätigkeit derselben, also auch die organisirende, die Richtung haben muss auf den Staat: sie bildet das Individuelle in den grossen gemeinsamen Typus hinein. Dasselbe gilt vom Verhältniss der Familie zur religiösen Gemeinschaft. Wenn die bürgerliche Gemeinschaft oder die religiöse Anforderungen an die Entwicklung des Wissens macht, wodurch diese in ihrem Wesen

alterirt wird, so ist es nicht möglich, dass eine Familie, oder ein Einzelner ein rein sittliches Leben führen kann. Es entstehen dann Collisionen der Pflichten, jedoch nur deswegen, weil nicht Alles pflichtmässig geworden ist, denn wo etwas pflichtwidrig im Ausgangspunkt ist, da kann die Handlung nicht angemessen construirt werden. Ein Jeder aber wird in einem solchem Falle nur in dem Maasse sich selbst befriedigen, als jede Lösung eines solchen Falles in ihm zugleich die Tendenz hat, dem Mangelhaften entgegenzuarbeiten, was im Verhältniss liegt. Je unsittlicher indess die grössern Gebiete gestaltet sind, desto schwerer ist das sittliche Handeln des Einzelnen zu beurtheilen. — Zur Anordnung des Lebens in allen Verhältnissen sind alle diese Pflichtformeln nicht hinreichend, weil die Art und Weise, wie der Einzelne sich entscheidet, im eigenthümlichen Selbstbewusstsein ruht und nur Wenige im Stande sind, es aufzufassen oder auf bestimmte Weise mitzutheilen. Aber deswegen ist die Theorie doch nicht überflüssig für die Praxis. Die Schwierigkeit der Ausübung liegt am allermeisten in den grossen Entwicklungsknoten des menschlichen Lebens, denn gerade wo so viele Differenzen zwischen den sittlichen Lebenssphären zum Vorschein kommen, da entsteht ein Zustand allgemeinen Missbehagens, dessen Hebung gefordert wird und das ist das, was man unter dem Ausdruck eines geschichtlichen Entwicklungsknotens bezeichnet. Die Schwierigkeiten drängen sich zusammen und dann entsteht die Lösung und dadurch wieder ein neuer Anfang. Die Theorie aber wächst und bildet sich in den Zeiten der Ruhe und je mehr sie sich ausbildet, desto mehr soll allgemein werden eine Klarheit des Bewusstseins, die hernach die Schwierigkeiten leichter zu lösen weiss, denn in den schwierigen Zeiten selbst, im Sturm der Entscheidung wird die Theorie nicht gehört. Aber in dem Maass als sie richtiger gewesen und in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen ist, um desto leichter wird die Lösung sein.

Fallen also die Collisionen nicht in die speculativen Pflichtformeln selbst, sondern in das Gebiet der kritischen Anwendung derselben, so ist nach der bestimmten positiven Beziehung auf die sittliche Idee jede Handlung in jedem Moment entweder pflicht-

gemäss oder pflichtwidrig ist, woraus folgt, dass es eine dritte Art von Handlungen, die weder das Eine noch das Andere wären, nämlich erlaubte, wie man sie auch in der Sittenlehre festgestellt hat, nicht geben kann. Positiv aber folgt hieraus ein sittlicher Grundsatz, den Schleiermacher nicht hier, sondern in der Pädagogik näher entwickelt hat, der aber der speculativen Sittenlehre angehört, dass jedes Moment im sittlichen Handeln des Einzelnen von der sittlichen Idee durchdrungen sein muss und jeder Zeitmoment ein sittlich geförderter, so dass kein Moment als blosses Mittel für einen später zu erreichenden Zweck angesehen werden darf.

Was den Begriff des Erlaubten betrifft, so gelangt die akademische Abhandlung über denselben zu folgenden Resultaten. Als erlaubt erscheinen zunächst solche Handlungen, bei denen zwar ein sinnlicher Impuls zu Grunde liegt, aber ein solcher, gegen den von keiner Seite der sittlichen Aufgabe protestirt wird, die sogenannten unschuldigen Handlungen, insofern diese in eine natürlich und nothwendig nachzuweisende Pause des sittlichen Lebens hineinfallen. Wir treiben demnach Erlaubtes im Zeitraum der Erholung, so oft wir im Spiel irgend einer Art begriffen sind, im freien und fröhlichen geselligen Verkehr, im Genuss irgend einer Kunst und Schönheit. Aber ist denn diese Pause eine natürliche und nothwendige, gleich dem Schlafe? Darf das sittliche Interesse jemals einschlafen? Offenbar giebt es für den Uebergang aus dem Pflicht- oder Berufsleben in die Erholung keine Naturnothwendigkeit. Eine Erholung lässt sich auch schon durch den Wechsel sittlichen Handelns erreichen und in jedem Augenblick giebt es sittliches zu thun. Wir sollen zu nichts Zeit haben, was nicht pflichtmässig, sondern nur erlaubt, nicht sittlich nothwendig, sondern nur sittlich möglich sein will, dafür aber auch nur von sinnlichen oder pathologischen Motiven ausgeht. Eine solche sittliche Möglichkeit ist bei genauerer Erwägung nicht zu realisiren, denn das Vollziehen jener vermeintlich erlaubten Handlungen ist immer pflichtwidrig, da ein bestimmter Wille, anders als aus sittlichen Motiven zu handeln, nothwendig

vorangehen muss (S. 12). Wie sollte es nicht ein Unrecht gegen sich selbst sein, von jenem höchsten Bewusstsein und Lebenszustand der sittlichen Thätigkeit freiwillig in einen niedrigeren Zustand überzugehen! Dasselbe ergiebt sich vom Tugendbegriff aus (S. 16). Es zeigen sich im Erholungsleben viele anmuthige und zierliche Fertigkeiten geschäftig, z. B. Meisterschaft in der Sprache, Anmuth in den Bewegungen, das schöne Maass in allen Aeusserungen, welche wir den Tugenden nahe verwandt finden. Sie sind aber keine Tugenden, weil sie nicht von sittlichen Antrieben ausgehen. Wir dürfen es daher nie billigen, dass unsere wohlerworbenen Fertigkeiten bald einem sittlichen Antriebe dienen und bald einem sinnlichen. Wie unschuldig auch die letztern sein mögen, das sinnlich begonnene kann doch nur sittenverderblich wirken. Wenn also alles, was zur Tugend gehört, in wahrem Fortschritt bleiben soll, so müssen die Handlungen, die wir geneigt sind als erlaubte zu dulden, ganz aus dem Leben verbannt werden, es müsste denn sein, dass auch sie von sittlichen Antrieben ausgehen (wie dies ja Schleiermacher nicht nur in Beziehung auf die Kunst, sondern auch vom Spiel nachweiset). Es zeigt sich bei genauerer Erwägung, dass der Begriff des Erlaubten dem Gebiet des Rechts und des Gesetzes angehört: es wird diejenige Handlung erlaubt genannt, welche, wenn sie aus dem freien Willen des Einzelnen entspringt, vom Gesetz aus nicht kann angefochten werden, also ausserhalb dieses Gebietes liegt, — worüber dann meistens die Sitte und die öffentliche Meinung entscheidet. — Auf dem sittlichen Gebiet aber erhält dieser Begriff eine Stelle vorzugsweise in der Beurtheilung der sittlichen Handlungen Anderer (S. 22). Es gilt von allen Willensbestimmungen, durch welche ein dauerndes Verhältniss angeknüpft wird, dass alle nicht durch sie schon im Voraus bestimmten Handlungen in Beziehung auf sie erlaubt sind, jede von ihnen ist aber jedesmal, wenn sie vollzogen wird, für den Thäter entweder pflichtmässig oder pflichtwidrig. Ob sie nun aber das eine oder das andere ist, ob nachdem der einzelne sittliche Impuls gegeben war, der Gedanke der Handlung auch an die Totalität der sittlichen Aufgabe gehalten worden ist und sich kein Widerstreben

gefunden hat, oder ob es sich entgegengesetzt verhält, das wird in den meisten Fällen nur der Thäter selbst wissen und wem er es offenbaren will. Jeder andere kann von jeder Handlung eines andern, welche nicht schon durch ein ihm bekanntes Verhältniss des Thäters irgendwie müsste im Voraus bestimmt worden sein, auch nur sagen, dass sie von seinetwegen und für seine Kenntniss eine erlaubte sei. Und was diesem Gebrauch des Wortes den weitesten Spielraum eröffnet, das sind die engen Grenzen, in welche das Sichoffenbarenwollen selbst eingeschlossen ist. Wir können den Zustand der festen Ueberzeugung und gänzlichen Zustimmung zu unsern Handlungen fast nur dann in Worte fassen und mittheilen, wenn wir selbst genöthigt gewesen sind, mit Worten zu rechnen, wenn uns diese vollkommene Sicherheit entstanden ist durch eine wohl abwägende Wahl zwischen verschiedenen Ansprüchen; und — das sind nicht die begeistertsten und reinsten Handlungen. Die vollkommenste Sittlichkeit ist nur da, wo unsere volle Ueberzeugung sich gleich, und ohne dass etwas anderes dazwischen tritt, der Handlung zuwendet und sie gestaltet. Von solchen Augenblicken aber, die nicht auch innerlich durch Worte vermittelt waren, Rechenschaft zu geben, ist uns nicht verliehen und so müssen wir oft zufrieden sein, wenn uns das Urtheil Anderer das als etwas wohl erlaubtes durchgehen lässt, worin wir uns selbst der sittlichen Kraft unseres eigenthümlichen Lebens auf das bestimmteste bewusst geworden sind.

b) Kritik der Pflichtenlehre.

Der Vorzug dieser im Grundriss dargelegten Pflichtenlehre vor der gewöhnlichen fällt in die Augen. Es werden hier nicht die allbekannten Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und den Nächsten weitläuftig auseinander gesetzt und damit nur gelehrt, was im Grunde Jeder schon von selbst weiss; wir haben wirklich eine speculative Pflichtenlehre vor uns, d. h. eine solche, deren Grundsätze oder Formeln aus der Einheit und Totalität der sitt-

lichen Gemeinschaft heraus aufgestellt werden und daher in der klaren Uebersicht des Ganzen der Pflichtgebiete neue Gesichtspunkte eröffnen und das Gebiet des Bekannten zusammenfassen und schärfer begrenzen. Gegen die gegebene Construction ist im Allgemeinen nichts einzuwenden; sie entspricht ganz dem allgemeinen speculativen Standpunkt, und der besondern Aufgabe, welche ihr im System angewiesen wurde. Die Pflichtbestimmung schliesst in sich das subjective und das objective Moment der Sittlichkeit, da jede pflichtmässige Handlung bestimmt wird als hervorgehend aus der innern Anregung des individuellen Selbstbewusstseins, also aus dem Innersten der persönlichen Lebenseinheit, aus der Tugend und zugleich in der Beziehung auf die Totalität der sittlichen Idee und Gemeinschaft, so dass alles pflichtmässige Handeln ein Anknüpfen an das Gegebene Gefundene und ein selbstbewusstes freies Entwickeln desselben ist. Hierin liegen offenbar die wesentlichen Grundbedingungen alles sittlichen Handelns: zuerst die innere Wahrheit, Freiheit und Lebendigkeit, dann die natürlichen und weltlichen Bedingungen desselben und endlich die Beziehung auf das Ideale, das sittliche Endziel. Alles Egoistische ist ausgeschlossen durch die nothwendige Beziehung alles Handelns auf die sittliche Gemeinschaft. Was das principielle Verhältniss dieser Pflichtenlehre zu der der Vorgänger betrifft, so verweisen wir auf die Exposition des ersten Theils dieser Abhandlung.

Fassen wir zunächst die wissenschaftliche Form ins Auge, so wird sich jetzt die Frage beantworten lassen, ob die durchgeführte Trennung der Pflichtenlehre von der Güter- und Tugendlehre nothwendig oder zweckmässig war und nicht vielmehr eine Eintheilung nach den einzelnen sittlichen Sphären den Vorzug verdient hätte. Bei der von Schleiermacher gewählten Form sind offenbar viele Wiederholungen nöthig geworden; nicht minder wären viele Rückbeziehungen nöthig gewesen; denn jede Pflichtbestimmung irgend einer Sphäre führt uns auf die entsprechenden Tugenden, ganz besonders aber auf die in der Idee des höchsten Gutes oder der sittlichen Aufgabe liegenden Bestimmungen zurück. Wären nun aber, der andern Eintheilung zufolge, die derselben

sittlichen Sphäre angehörenden, einander entsprechenden Güter, Tugenden und Pflichten zusammen abgeleitet worden, so hätten sich diese gegenseitig erläutert und genauer bestimmt. Die Tugend der Gerechtigkeit z. B. wäre genauer bestimmt worden durch bestimmtere Beziehung derselben auf die Bildung und Organisation des Staats und umgekehrt der Process der letzteren musste bestimmter auf seine ideelle Genesis, auf die Tugend der Gerechtigkeit zurückgeführt werden. Wären auf diese Weise beide in ihrem sittlichen Inhalt genauer bestimmt worden, so hätten durch Beziehung auf beide die Rechtspflichten genauer bestimmt werden können. Wir können daher die bezeichnete Trennung nicht als zweckmässig anerkennen; auch würde diese Unzweckmässigkeit noch mehr sich herausgestellt haben, wenn die Pflichtformeln mit ihren Bestimmungen mehr ins Einzelne gegangen wären.

Bei der genauern Beurtheilung nun handelt es sich darum, ob Schleiermacher das Problem, welches die Kritik der Sittenlehre unserer Wissenschaft stellte, das sittliche Handeln seinem Inhalt und Umfang nach vollständig zu bestimmen, vollkommen gelöst hat. Zunächst entsteht die Frage, ob die gegebene Construction alle der sittlichen Beurtheilung unterworfenen Vernunftthätigkeiten umfasst; die zweite Frage betrifft das Was und Wie der Pflichtbestimmung im Einzelnen.

Was das Erste betrifft, so fällt es auf, dass dem Begriff der symbolisirenden Vernunftthätigkeit in der Güterlehre hier der des Erkennens substituirt wird, welcher letztere keineswegs, wie jener, auch die religiöse und die innere Kunstthätigkeit in sich schliesst. Da Schleiermacher alle Vernunftthätigkeiten der sittlichen Beurtheilung unterwirft, so musste auch die Pflicht, religiös zu sein und an der Kunstthätigkeit auf eine gewisse Weise Antheil zu nehmen, näher begründet und bestimmt werden. Wollte man entgegnen, diese Pflichten verständen sich von selbst, da alle Handlungen pflichtmässig seien, die in der sittlichen Aufgabe oder der Idee des höchsten Gutes liegen, so ist zu erinnern einestheils, dass dies von allen Handlungen der verschiedenen sittlichen Sphären gilt, anderseits, dass in der Güterlehre die

bezeichneten Thätigkeiten nur in unbestimmter Allgemeinheit aufgestellt worden sind, folglich hier die Sittlichkeit derselben einer nähern Bestimmung bedurft hätte, welche ihnen auch in so fern hätte zu Theil werden müssen, als hier das subjective Moment (der Tugend) und das objective (der Beziehung auf die sittliche Aufgabe) erst bestimmt zusammengefasst werden konnten. Man darf auch nicht behaupten, dass im Begriff des individuellen Aneignens oder des individuellen Erkennens auch die Religiösität enthalten sei, da in der Pflichtenlehre stets nur von dem Erkennen, welches in der Sprache sich darstellt, die Rede ist und da Schleiermacher die Religiösität im Wesentlichen nicht als Erkennen betrachtet wissen will. Eben so tritt in der Pflichtenlehre das Darstellen ganz zurück, welches die Tugendlehre vorzugsweise hervorhebt, auch im Begriff des Symbolisirens angedeutet ist, ganz besonders aber in der christlichen Sittenlehre ausgeführt wird. Ferner finden wir aus demselben Grunde in der speculativen Sittenlehre überhaupt keine nähere Berücksichtigung des sogenannten inneren idealen Handelns, welche die Kritik der Sittenlehre (S. 271) mit Recht forderte. Auf dasselbe wird dort mit Recht grosses Gewicht gelegt, „weil es einerseits denjenigen sittlichen Zustand, mit welchem es als Zeichen und Ausdruck zusammenhängt, auch als Uebung und Gewohnheit befestigt und bei einiger absichtlichen Leitung auch durch Prüfung und Betrachtung des gegenwärtigen vorbereitend und bessernd auf das zukünftige zu wirken vermag, auch hängt die Sittlichkeit des weiblichen Geschlechts vorzüglich von diesem Theil ihres Lebens ab — und der Wahnsinn kann unmöglich anders anfangen als durch unbeherrschte Verkehrtheit dieses inneren Spieles der Vorstellungen. — Eben so gewiss müssen diejenigen, deren Handeln wenig oder gar nichts mechanisches beigemischt ist, einen abgesonderten Zustand der freien und innern Thätigkeit haben; weil alles vorhanden sein soll im menschlichen Leben, was darin gegeben ist und weil ein grosser Theil der wesentlichsten sittlichen Endzwecke nicht anders kann erreicht werden, als durch freie und innere Thätigkeit.“ Hierauf ist Schleiermacher leider nicht näher eingegangen, denn die Tugenden der Besonnenheit und

Beharrlichkeit berühren dieses Gebiet nur ganz im Allgemeinen und die Pflichtenlehre geht auf die Thätigkeit des Gemüths durchaus nicht ein. Wie eifrig indess Schleiermacher dieses ideale Handeln auch im wirklichen Leben verfolgte und anerkannte, geht aus einem 1798 geschriebenen Briefe an Henriette Herz hervor, der so charakteristisch ist, dass wir nicht umhin können, Einiges aus demselben mitzutheilen. „Eigentlich giebt es doch keinen grössern Gegenstand des Wirkens, als das Gemüth, ja überhaupt keinen andern. — O Sie Fruchtbare, Vielwirkende, eine wahre Ceres sind Sie für die innere Natur und legen einen so grossen Accent auf jene Thätigkeit in der Aussenwelt, die so durchaus nur Mittel ist, wo der Mensch in dem allgemeinen Mechanismus sich verliert, von der so wenig bis zum eigentlichen Zweck und Ziel alles Thuns hin gedeiht und immer tausendmal so viel unterweges verloren geht. — Eine Priesterin der Venus Urania sollte nie der Isis dienen, der ungestalten mit ihren tausend Brüsten, an die sich alles Nichtswerthe anlümmelt. Jene Göttin hat freilich nur zwei, aber sie sind der Sitz der Freundschaft und Liebe; — nur diese Göttin wollen wir anbeten. — Sehen Sie nur, was Sie gethan haben und noch thun und thun werden und gestehen Sie, dass dieses Thun und Bilden unendlich mehr ist, als alles, was der Mensch über das grosse Chaos, welches er sich zurecht machen soll, gewinnen kann.“ In späterer Zeit würde Schleiermacher diese Behauptungen in Beziehung auf die weltliche Wirksamkeit wohl etwas modificirt haben; sie legen indess Zeugniss ab von der Tiefe seines Gemüths auch in dieser ethischen Beziehung, worin er so häufig verkannt worden ist. — So tadelt ferner die Kritik der Sittenlehre (S. 274) an den früheren Systemen, dass sie Scherz und Witz nicht ethisch deduciren, nicht dem Zweck und der Bedeutung nach bestimmen. Der Entwurf der Sittenlehre aber (S. 352) lehrt in dieser Beziehung nur, dass das Scherzhafte unsittlich sei, wenn es nicht mit dem Bewusstsein imaginirt werde, dass es nur untergeordneter Bestandtheil eines grösseren ist. Diese Lücke wird nur unvollkommen ergänzt durch die Vorlesungen über die Aesthetik wo (S. 193 ff.) das Wesen das Komischen darin gefunden wird, dass es „die

Unangemessenheit der Wirklichkeit zu den uns einwohnenden Formen des geistigen Lebens, oder den Gegensatz zwischen dem Wirklichen und dem Idealen, was durch dasselbe eigentlich repräsentirt werden soll in dem Innern des menschlichen Lebens selbst zur Anschauung bringt, so dass es als eine ethische Function erscheint, aber in freie Productivität umgesetzt."

Wenn also die Pflichtformeln in Rücksicht auf die verschiedenen Thätigkeiten nicht allen sittlichen Inhalt umfassen, so auch gilt dies von denselben in ihrer Beziehung auf die Gemeinschaft. Mit der Pflicht Gemeinschaft zu bilden sind allerdings der Idee nach alle Handlungen gesetzt, die im Verhältniss des Einzelnen zu der bestehenden Gemeinschaft sich ergeben, aber sie sind hiermit noch nicht in ihrer sittlichen Bestimmtheit und Begränzung gedacht und müssen in dieser erst wissenschaftlich entwickelt werden. Die aufgestellten Pflichtformeln aber umfassen, ihrer speculativen Stellung nach, nur das ganz Allgemeine, den Umfang der Sphären der Gemeinschaft und der Individualität, nicht den bestimmten concreten Inhalt derselben. Ferner ist der speculativen Stellung nach, das Handeln nur aufgefasst im positiven Aneignen und Gemeinschaftbilden, in seiner Idealität und Allgemeinheit, nicht in seinen weltlichen Beziehungen zum Unvollkommenen und Pflichwidrigen oder Bösen. Es wird zwar an mehreren Stellen angedeutet, wie das sittliche Handeln zugleich rectifizirend sein muss, d. h. „wie es sich an gegebenes Unsittliches anschliessen und daraus entwickeln soll"; es fehlen jedoch hierüber bestimmtere Grundsätze, die wir erst in der christlichen Sittenlehre finden werden.

Nach einer andern Seite hin wird die Anwendung der Pflichtformeln etwas zu weit ausgedehnt, wenn sie in gleicher Weise auf Völker und Individuen, auf „die erkennende und die bildende Provinz" angewendet werden. Vom Volk oder Staat kann offenbar nicht in gleicher Weise ein pflichtmässiges Handeln gefordert werden, wie vom Einzelnen, was schon daraus hervorgeht, dass Gewissens- und Liebes-Pflichten für denselben nicht existiren können. Auch auf das Erkennen können die Pflichtformeln nur in einem beschränkten Sinne angewendet werden, weil die

aneignende und gemeinschaftbildende Entwicklung des Erkennens nicht auf gleiche Weise durch eine Mannigfaltigkeit verschiedener weltlicher Handlungen, welche der Willkühr unterworfen wären, zum Vorschein kommt, und die sittliche Idee überhaupt hierbei nicht in gleicher Weise wirksam ist (s. S. 212 ff.). Daher hat die Anwendung der Pflichtformeln in dieser Sphäre und auf das Volk nicht selten etwas Gezwungenes.

Dem Begriff des Erlaubten konnte Schleiermacher von seinem Standpunkt aus nur die oben bezeichnete Geltung zugestehen, denn wenn die sittliche Beurtheilung im Wesentlichen alle selbstbewussten freien Thätigkeiten umfasst, so muss jede solche eine pflichtmässige oder pflichtwidrige sein. Nun haben wir aber oben bereits gefunden, dass, auch nach Schleiermacher, nicht alles Handeln und Darstellen auf gleiche Weise der sittlichen Beurtheilung unterworfen werden kann, da z. B. die Kunstthätigkeit durchaus nicht durch ethische Zwecke bestimmt werden, vielmehr einen eigenen Verlauf und Umlauf in sich haben soll. (S. 188). Auch die wissenschaftlichen Thätigkeiten und die der freien Geselligkeit im weiteren Sinne können wir nicht durchgängig und nicht unmittelbar nach ethischen Principien beurtheilen. Selbst der religiöse Glaube ist als bestimmter Zustand des Gemüths nicht durchaus der freien Selbstbestimmuug unterworfen. Auch die naturbildenden Functionen und besonders die mechanischen Arbeiten können als solche durch sittliche Zwecke nicht vollständig bestimmt werden. Alle diese Thätigkeiten also werden mehr oder weniger als erlaubte sich darstellen können, d. h. sie werden durch die Pflicht gefordert, in so fern sie ethischen Zwecken dienen; sie werden pflichtwidrig sein, nicht nur in so fern sie Unsittliches enthalten oder darstellen (z. B. die Kunst Lüsternes) sondern auch in so fern sie pflichtmässig geforderte Handlungen irgendwie unterbrechen oder hemmen; erlaubt aber werden die Handlungen dieser Sphäre sein, in so fern das letztere nicht stattfindet und sie ausserdem weder sittlichen noch unsittlichen Zwecken dienen. Wenn ferner durch das Gesetz der Pflicht nicht die ganze dadurch gebotene Handlung schon im Voraus bestimmt ist, so wird in das Gebiet des Erlaubten derjenige Theil der sittlichen Handlung

fallen, den wir nicht durch das pflichtmässige Wollen und dessen Zweckbegriffe bestimmen können, dessen Inhalt auf verschiedene Weise realisirt werden kann.

In der angedeuteten unbestimmten Allgemeinheit der Formeln liegt nun auch, dass das Was und Wie der Pflichtbestimmung im Einzelnen unbestimmt bleiben musste. Es sind im Grunde, dem allgemeinen speculativen Standpunkt gemäss, mehr die Principien der Pflichtbestimmungen abgeleitet, welche nun durch kritische Anwendung in den einzelnen Gebieten näher bestimmt werden sollen, als die Pflichten selbst. Es wird in den bezeichneten Formeln der Inhalt der Pflichtbestimmung gewissermassen nur dem Umfang nach begränzt; es werden durch Zusammenfassung der Gegensätze die Gränzen der sittlichen Sphären bezeichnet, innerhalb deren die pflichtmässigen Handlungen sich bewegen müssen, oder die allgemeinen Grundbedingungen derselben. Hiermit aber sind noch keine Grenzbestimmungen derselben im Einzelnen gegeben, denn diese können nur in der Beziehung auf gegebene sittliche Verhältnisse, sowohl der handelnden Persönlichkeit als der sittlichen Gemeinschaft, liegen. Allerdings werden wir durch die Beziehung unsers sittlichen Wollens auf die Totalität der sittlichen Idee gegen Verirrungen gesichert, allein es kommt zunächst darauf an, dass wir einen bestimmten positiven Boden, eine reale Basis für die zu entwerfenden sittlichen Zwecke erlangen. Wenn diese näher bestimmt werden sollen durch die Zusammenfassung der Momente der innern Anregung und der äussern Aufforderung, so ist gegen die Richtigkeit und Nothwendigkeit dieser Forderung nichts einzuwenden, allein es wird sich eben darum handeln, wie wir in der Bestimmung der sittlichen Zwecke das individuelle Moment mit dem universellen vereinigen können. Denn die innere Anregung bleibt immer, für sich genommen, etwas dunkles und unbestimmtes und eben so ist die Beurtheilung dessen, was in der äussern Aufforderung liegt, sehr individuell. Aus der Combination zweier unbestimmter Factoren ergiebt sich noch kein bestimmtes Product. In beiden Beziehungen liegt keine Maassbestimmung für das Was und Wie des sittlichen Wollens, für den Inhalt der ethischen Zwecke. Wenn die Kritik der

Sittenlehre (S. 206 ff.) mit Recht fordert, dass hierbei die verschiedenen sittlichen Charaktere zu berücksichtigen seien, so ist dies von Schleiermacher nur ganz im Allgemeinen geschehen; insofern überall das Zusammentreffen des individuellen Moments mit dem universellen gefordert wird, allein hiermit haben wir für die sittliche Beurtheilung der hierbei möglichen Verschiedenheiten noch keinen Maassstab erlangt; es mussten zu diesem Zweck die bestimmten Begriffe der verschiedenen sittlichen Charaktere aus der verschiedenen innern und weltlichen Selbstthätigkeit abgeleitet werden. Hierbei kamen denn auch die verschiedenen Stufen der sittlichen Entwicklung in Betracht, welche Schleiermacher ebenfalls nicht genauer unterschieden hat. Ferner soll das selbstbewusste freie Handeln überall das Gefundene, Gegebene weiter entwickeln; allein es fragt sich, welches Endziel der Entwicklung hierbei verfolgt wird. Der Begriff der vollständigen Einigung der Vernunft mit der Natur konnte für dasselbe nicht maassgebend sein; es musste bestimmter das Endziel der Vollendung der sittlichen Persönlichkeit und der Organisation der sittlichen Gemeinschaften hingestellt werden, wie dies auch im Allgemeinen in der Pädagogik und in der christlichen Sittenlehre für diese bestimmten Sphären geschieht. Es fehlt also die bestimmte Beziehung auf das Endziel sowohl als auf die vorhandene Wirklichkeit der sittlichen Entwickelungen. Das wahrhafte Anknüpfen an das sittlich Gegebene erfordert vor allen Dingen Reproduction der gegebenen sittlichen Verhältnisse und Organismen und die Pflichten, die sich nach dieser Seite hin ergeben, mussten auch in einer allgemeinen Pflichtenlehre zum Wenigsten näher angedeutet werden. Es bildet dies vorzugsweise den Gegenstand der Rechtspflichten. Was Schleiermacher als solche konstruirt, geht weit über den Begriff des Rechts hinaus; denn sie umfassen alle sittliche Beziehungen des Einzelnen zu der universellen Gemeinschaft, da doch dieser Begriff nur diejenigen von diesen Beziehungen umfassen kann, welche Gegenstand der allgemeinen Anerkennung, der gesetzlichen (allgemeinen rechtlichen) Bestimmungen geworden sind, d. h. dem Inhalt nach diejenigen, welche sich auf die Reproduction der gebildeten weltlichen Güter und

der universellen Verhältnisse der Gemeinschaft beziehen. Die allgemeine Rechtspflicht ist, den Gesetzen und Rechten des Staats gemäss sein Handeln einzurichten, worin liegt, nicht nur Alles zu unterlassen, was in die Rechtssphäre eines Andern eingreift, sondern auch positiv Alles zu thun zur Erhaltung und Entwicklung der gemeinsamen Rechtsverhältnisse. Der Staat hat, den Einzelnen gegenüber, die Rechtspflicht, das Recht der Idee der Gerechtigkeit gemäss festzustellen und durchzusetzen gegen Willkühr und Gewalt der Einzelnen. Auf die Rechtspflichten beschränken sich aber keineswegs die Pflichten des Einzelnen in Beziehung zum Staat und die Pflichten des Staats selbst oder der denselben repräsentirenden Regierung; sondern diese letzteren umfassen alles, was in der sittlichen Aufgabe des Staats liegt (S. 200 ff.); der Einzelne aber hat die Pflicht, nach seiner Stellung Alles zu thun zur Erhaltung des Staats und zur Erhöhung und Entwicklung des gemeinsamen Lebens. Diese letzteren Pflichten sowohl als die Rechtspflichten sind sehr mannigfaltig und bedürfen einer eigenen Entwicklung, welche sie bei Schleiermacher auch in der Politik nicht gefunden haben. Auch die Berufspflichten gestalten sich sehr verschieden nach den verschiedenen Sphären der Berufsthätigkeit, denn nicht nur die Fertigkeiten und Talente des Landmanns, Handwerkers, Künstlers, Staatsbeamten, Gelehrten sind verschieden, sondern auch ihre Gesinnung und ihr sittlicher Charakter. (Dies hat Steffens in seinen Carricaturen des Heiligsten und mehrern andern Schriften sehr geistreich ausgeführt). Ferner mussten die Gewissenspflichten sowohl als die Berufspflichten nicht nur auf das Erkennen und Bilden, sondern eben so auf das Darstellen bezogen werden. Denn Gegenstand der Berufspflicht ist nicht nur das Handeln auf die Natur und das Bilden des Erkenntnissvermögens, sondern auch das sittliche Einwirken auf Menschen, das künstlerische Bilden und Darstellen. In ähnlicher Weise ist Object der Gewissenspflicht die religiöse Erhebung zu Gott und die religiöse Selbstdarstellung nicht minder als das aneignende Erkennen. Auch das Gebiet der individuellen Gemeinschaft der Ehe, der Familie, der Freundschaft und Geselligkeit enthält einen mannigfachen konkreten Inhalt, für dessen

nähere Bestimmung nach dem Gesetz der Pflicht bestimmtere Principien aufzustellen waren.

Ist nun auch eine solche Ausführung von Schleiermacher nicht in einer allgemeinen Wissenschaft, der Form nach, gegeben worden, so umfassen doch die kritischen und technischen Disciplinen dem Geiste nach vieles hierher gehörige; besonders aber enthält die Pädagogik und die christliche Sittenlehre eine bestimmtere Ausführung der ethischen Principien Schleiermachers, und zwar die erstere eine Anwendung derselben auf einen bestimmten Zweck; die letztere reproducirt und entwickelt dieselben auch in den einzelnen Sphären des sittlichen Handelns genauer. Wir können demnach die im Folgenden darzustellenden Grundsätze der Erziehung und des christlichen Handelns in den verschiedenen Lebenssphären als eine Ergänzung der Pflichtenlehre, oder der speculativen Ethik überhaupt betrachten.

VI. Die Grundsätze der Erziehung.

Den Begriff der Erziehung bestimmt Schleiermacher, seinen ethischen Principien gemäss, als das sittliche Einwirken der älteren Generation auf die jüngere, da die Einwirkungen des Erziehers von denen der den Zögling umgebenden Gemeinschaft nicht zu trennen sind. Alles was im gemeinsamen Leben im Verhältniss der Erwachsenen zur Jugend auf unabsichtliche Weise vorkommt, das sucht die Erziehung, ihrem Zweck gemäss, absichtlich hervorzurufen. Da der Mensch zum Guten erzogen werden soll und diese sittliche Aufgabe der Erziehung nur von der Ethik festgestellt werden kann, so ist die Pädagogik eine von der Ethik abhängige technische Disciplin (vgl. S. 162). Die Theorie der Erziehung nämlich hat das speculative Princip der Erziehung auf gewisse gegebene factische Grundlagen anzuwenden, auf den Zustand des zu Erziehenden und auf den Zustand für welchen er zu erziehen ist. Sie ist also im Sinne Schleiermachers keine speculative, sondern eine philosophische Wissenschaft. Da sie in ihrem Gegenstande, sowohl in den ethischen Einwirkungen

Carton-Blatt

des Erziehers und der erziehenden Gemeinschaft als in der fortschreitenden sittlichen Entwicklung des Zöglings, eine beziehungsweise in sich abgeschlossene Totalität hat, so bewährt sich in ihr der Form nach die Ethik, in so fern nach ihren Principien eine beziehungsweise selbstständige Wissenschaft zu Stande kommt. Es gelangt aber auch dem Inhalt nach der sittliche Geist des Systems in der Anwendung auf das Einzelne anschaulicher und lebendiger zur Erscheinung.

Das sittliche Ziel der Erziehung ist kein anderes, als das des menschlichen Lebens überhaupt und erscheint demnach in den Gegensätzen des Universellen und Individuellen als ein zwiefaches. Einerseits nämlich soll die Erziehung den Einzelnen ausbilden in der Aehnlichkeit mit den grossen (vier) sittlichen Gemeinschaften, denen er angehört: also zunächst zum selbstständigen sittlichen Handeln im Staat, dass er in ein bürgerliches Verhältniss eintreten und selbst eine Familie stiften könne; ferner hat die Erziehung ihn abzuliefern als ein selbstständiges Mitglied der Kirche, des freien geselligen Lebens und endlich als einen solchen, der die gemeinsame Erkenntniss in der Sprache fortpflanzt. Nach der anderen Seite ist das Ziel der Erziehung die persönliche Vollkommenheit des Menschen, so dass der Einzelne durch eine eigenthümliche Bestimmtheit sich von allen Andern unterscheidet und der Grad seiner eigenthümlichen persönlichen Ausbildung zugleich das Maass für die Vollkommenheit seiner Entwicklung überhaupt ist. (Erziehungslehre S. 50, 51).

In Beziehung auf das Erstere, die Ausbildung für jene grossen Lebensgemeinschaften, entsteht die Frage, ob die Jugend für das Anschliessen an die gegebenen Zustände derselben oder für das an sich Gute, Ideale, für das reformatorische Wirken erzogen werden soll? Schleiermacher will, dass beides in möglichster Zusammenstimmung geschehe, dass die Jugend tüchtig werde, einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch die Kraft und Freiheit entwickle, um den Unvollkommenheiten entgegenzuarbeiten. (S. 44, 706). Hieraus ergiebt sich die grosse sittliche Bedeutung der Erziehung. Alles Grosse das an einem Punkte hervortritt, geht spurlos vorüber, wenn es nicht

der Masse durch die Erziehung mitgetheilt wird; sie befördert den Einfluss der Ausgezeichneten auf die Masse und vermittelt die lebendige Berührung der Extreme in der Gesellschaft (784). Würden durch dieselbe die beiden Richtungen, das Erhalten und das Verbessern in die möglichste Harmonie gebracht, so müsste schon durch sie eingeleitet sein, dass alle menschliche Verhältnisse von einer Generation zur andern fortwährend sich vervollkommnen; — es gäbe keine ungeregelte Zustände, weil Jeder mit dem Ganzen in Uebereinstimmung sein würde in Folge der Erziehung. Von dieser Seite angesehen ist die Theorie der Erziehung das Prinzip, woran die Realisirung aller sittlichen Vervollkommnung ausgehen muss und es giebt für die gesammte menschliche Bildung nichts Bedeutenderes, als die Vollkommenheit der Erziehung (S. 47). Der revolutionäre Charakter des Erziehungswesens ist ein unverkennbares Zeichen von dem eingetretenen Verfall einer Gesellschaft; je mehr die Neuerungen den Charakter der Einseitigkeit haben, desto mehr deuten sie auf den Verfall. Dies giebt uns eine traurige Ahnung über uns selbst, da wir seit fünfzig Jahren lauter einseitige Neuerungen bemerken. Es sind jedoch Symptome des Steigens vorhanden; — wir können hoffen, dass die Erziehung wieder eine festere Gestalt gewinnen werde, aber nur auf dem Wege des vollständigen Beschauens, der genauesten Theorie, denn wir sind schon zu alt, um einen anderen Weg noch betreten zu können. (S. 782). — Was das andere Ziel, die Ausbildung der persönlichen Eigenthümlichkeit betrifft, so bemerkt Schleiermacher, dass dieselbe als ursprüngliche Anlage, als eine höhere Kraft im Einzelwesen gegeben sein muss, wenn dieselbe bis zum Sichtbarwerden, persönlichen Hervortreten aus der Masse ausgebildet werden soll. Hierdurch wird die Differenz der höhern und niedern Erziehung begründet. Die letztere hat zum Zweck, den Einzelnen zum Dienst des organischen Ganzen, dem er angehört, tüchtig zu machen, dann aber auch die eigenthümliche Anlage des Einzelnen so weit auszubilden, dass sie in der Nähe aus dem Zusammenhang des Lebens wahrgenommen werden kann und der Einzelne sich der Eigen-

thümlichkeit selber bewusst wird. Jene degegen soll die persönliche Eigenthümlichkeit auf eine dominirende Weise ausbilden und den einzelnen dahin zu bringen suchen, dass er auf das Ganze wirke und demselben eine Regel gebe. Es ist aber die Herausbildung der Eigenthümlichkeit und das Hineinbilden in den Complex der menschlichen Verhältnisse, so dass der Einzelne wahrhaft individuell ist und correctiv wirkt, eigentlich eins und dasselbe. Die Ungleichheit aber, um welche es sich hier handelt, ist die durch die verschiedenen Anlagen prädeterminirte, nicht die aristokratische. In Beziehung auf dieselbe wird der Kanon aufgestellt (S. 61): Die Ungleichheit soll so behandelt werden, dass sie allmählig verschwinde; sie soll aufhören, um nicht revolutionäre Zustände hervorzurufen. In so fern aber eine wirkliche Ungleichheit besteht, soll wenigstens eine gemeinsame Elementarbildung sich verbreiten.

Ein anderer Gegensatz der allgemeinen Formen der Erziehung stellt sich dar in der Theorie derer, welche alle strenge Erziehung aufgeben, um in freiem unabsichtlichem Leben mit der Jugend ihr nur zur momentanen Befriedidigung des Daseins in der Gegenwart zu verhelfen, die Erziehung also nur spielend üben, wogegen die andere Theorie die Erziehung so streng geregelt wissen will, dass die Gegenwart ganz der Zukunft aufgeopfert wird. Beide Einseitigkeiten sind verderblich und besonders die letztere macht das Leben so schroff und starr, dass Liebe und Freude der Kinder in ihrem Verhältniss zu den Erziehern gar nicht aufkommen kann. Schleiermacher geht bei der Lösung dieses Streits von dem Grundsatz seiner speculativen Ethik aus, dass der zu Erziehende, auch das Kind als sittliches Subject behandelt und kein Moment dem andern als Mittel aufgeopfert werden solle. Es liegt nämlich in der Idee der sittlichen Aufgabe, dass jeder Lebensmoment als solcher gefördert und sittlich sein muss; je vollkommener in jedem Moment des Lebens das Wesen des Menschen heraustritt, desto vollkommener ist das Leben. Wird nun ein Moment oder eine Reihe von Momenten oder gar der ganze Zeit-

raum der Erziehung aufgeopfert der Beziehung auf die Zukunft, so bleibt die sittliche Aufgabe ungelöst, und ohnedem kommt ja bei so Vielen, welche früh sterben, das Beabsichtigte nicht zur Erscheinung. Das also ist ethisch unzulässig. Die sittliche Lebensthätigkeit, die ihre Beziehung auf die Zukunft hat, muss zugleich auch ihre Befriedigung in der Gegenwart haben: so auch muss, da das ethische und das pädagogische Gebiet eins und dasselbe ist (S. 730), jeder pädagogische Moment, der als solcher seine Beziehung auf die Zukunft hat, zugleich Befriedigung sein für den Menschen, wie er gerade ist. Das Kindsein und das Menschwerden dürfen sich gegenseitig nicht hindern. Es ist also im Anfang der Erziehung Alles zu vermeiden, was eben deshalb, weil es in den Moment nicht eingreift, das Widerstreben des Kindes erregen könnte; dann aber, nachdem das Bewusstsein der Zukunft erwacht und die Zustimmung des Zöglings, auf die Zukunft Rücksicht zu nehmen, erfolgt ist, dann erkennen wir die Befriedigung des Moments in dieser Zustimmung. Der allgemeine Kanon ist: Alle Vorbereitung muss zugleich unmittelbare Befriedigung und alle Befriedigung zugleich Vorbereitung sein. (S. 599). Was im Leben des Kindes Befriedigung in der Gegenwart ohne Rücksicht auf die Zukunft ist, nennen wir Spiel im weitesten Sinne, die Beschäftigung dagegen, die sich auf die Zukunft bezieht, Uebung. Soll also die Erziehung mit dem sittlichen Zweck vereinbar sein, so ist unsere Formel diese: Im Anfang sei die Uebung nur am Spiel, allmählig aber trete beides aus einander in dem Maass, als in dem Zögling der Sinn für die Uebung sich entwickelt und diese ihn an und für sich erfreuet — womit denn die oben geforderte sittliche Zustimmung des Zöglings gesetzt ist. Die Beschäftigungen im Spiel sind schon an und für sich Uebung, weil es ein Gesetz aller menschlichen Thätigkeit ist, dass dieselbe durch Wiederholung erleichtert wird; knüpft man nun an das leicht gewordene das Schwerere an, so erscheint das Spiel als Uebung. Sobald nun das Spiel, seiner Einrichtung nach, auch Uebung ist: so ist es für den Zögling nichts anderes, als die vollkommene Befriedigung

seines Bewusstseins in der Gegenwart: er ist in dem Spiel sich seiner Kräfte und der Entwicklung seiner Fähigkeiten bewusst.

Die weitere Untersuchung, in wie fern die pädagogischen Eiwirkungen eine Einheit bilden, führt zu den verschiedenen Maximen der Erziehung. Nach der einen soll und darf die Erziehung nur die Unterstützung und Erweckung des Guten, Selbstentwicklung dessen sein, was die Seele der menschlichen Natur ausmacht; da die Unterdrückung des Bösen hieraus natürlich folge, so sei die Erziehung der Gegenwirkung überhoben. Nach der andern Maxime soll und darf die Erziehung nur Unterdrückung des Bösen sein, da das Gute sich von selbst entwickle, wenn man das Böse unterdrücke. Auf dem pädagogischen Gebiete liegt kein Entscheidungsgrund, sich für die eine oder für die andere Theorie zu erklären. Da die Erfahrung zeigt, dass in der innern Thätigheit des Zöglings, so wie auch in den Einwirkungen von Aussen auf denselben, Gutes und Böses sein kann: so werden wir als möglich voraussetzen müssen, dass die innere Thätigkeit oder Entwicklung des Zöglings bisweilen zur unterstützenden, bisweilen zur hemmenden Einwirkung eine Aufforderung enthalte. In Beziehung auf die beiden Hauptaufgaben der Erziehung hat bei der Hineinbildung in die Gemeinschaften die negative Wirkungsart die Oberhand, bei der Entwicklung der persönlichen Eigenthümlichkeit die positive. Aber das Eine darf das Andere nicht ausschliessen (S. 724, 726). Die Theorie der Erziehung hat also die gegenwirkende und die unterstützende pädagogische Thätigkeit aufzustellen und ihr gegenseitiges Verhältniss nachzuweisen. Dem Leben selbst haben wir die Bestimmung zu überlassen, was in jedem Augenblick gethan werden soll. Denn die Theorieen können keine Regeln aufstellen, die das Princip ihrer Anwendung schon in sich trügen und wobei es eines leitenden Gefühls nicht bedürfte. Die Erziehung ist eine Kunst und die Theorie leistet den Dienst des besonnenen Bewusstseins in der Praxis.

Schleiermacher stellt nun die Theorie der gegenwirkenden

und die der unterstützenden pädagogischen Thätigkeit kritisch untersuchend auf, wobei das allgemeine ethische Princip zu Grunde gelegt wird, dass die erziehende Thätigkeit aus der Liebe, aus der Gemeinschaft hervorgehen, die Anwendung von Gewalt vermieden werden, alle negative sittliche Einwirkung in die positive übergehen soll.

1. Die Theorie der Gegenwirkung.

Die Zucht ist die eigentliche Gegenwirkung der Erziehung; sie geht darauf aus, durch Gewöhnung des Thuns und Leidens rein asketisch die gesammte Sinnlichkeit zu einem Organ der sittlichen Kraft auszubilden. Die Strafe kann nur gebilligt werden, in so fern sie dasselbe bewirkt, also in die Zucht übergeht. Indem Schleiermacher untersucht, was die Gegenwirkung leisten könne, unterscheidet er die mögliche Beziehung derselben zu der Gesinnung, zu den einzelnen Willensacten und zu den Fertigkeiten. Auf die Gesinnung kann durch blosse Gegenwirkung nichts ausgerichtet werden. Gegen schlechte Gesinnung ist als Gegenwirkung nur Aeusserung der Missbilligung möglich; diese aber kann nur durch das darin enthaltene Positive, die Billigung des Entgegengesetzten, eine ethische Einwirkung hervorbringen, führt also auf die Unterstützung zurück; das Beschämen ohne die Hervorrufung der ethischen Missbilligung im Zögling selbst, bringt in diesem nur die Verstellung hervor. Die Aeusserung der Missbilligung aber ist eine nothwendige ethische Reaction, zunächst etwas vollkommen Unwillkührliches. Der Eindruck derselben ist um so grösser, je weniger sie den pädagogischen Charakter in sich trägt, d. h. je mehr sie ohne Absicht, als ein Act im gemeinsamen Leben erscheint. (139). — In Beziehung auf die einzelnen Willensacte entsteht die Frage: ist es heilsam, den Willensact zurückzudrängen, worin sich schlechte Gesinnung kund giebt? Es wird dadurch nichts bewirkt in der Gesinnung und diese macht doch allein den innern Werth des Menschen aus. Will man indirekt auf die Gesinnung einwirken, so ist dazu die Selbsterkenntniss ein unentbehrliches Element. Diese aber kann

nur bewirkt werden durch Erinnerung an wirkliche Handlungen, also nur dadurch, dass man die einzelnen Willensacte gewähren lässt, um dem Zögling zu zeigen, wie dadurch Unsittliches geschehen ist. Etwas Anderes ist, sie in der Ausführung hemmen; der Zweck der Selbsterkenntniss ist dann erreicht und die Gegenwirkung verhütet die durch die Ausführung hinzukommende Fertigkeit, welche für die sittliche Verbesserung ein Hinderniss hinzufügt. Die Gegenwirkung durch Missbilligung ist die natürlichste gegen einzelne Willensacte, weil sie sich an das zunächst aus der Gesinnung Entsprungene wendet und durch Scham die angefangene Handlung hemmt. Schleiermacher zeigt hier sehr scharf, dass die Belohnungen und Strafen als Gegenwirkung eine Berechnung hervorrufen, die auf dem Gebiet des Sinnlichen liegt; wir begünstigen dadurch das Geleitetwerden durch sinnliche Impulse. Strafen machen die Jugend weichlich und feig oder rufen die Widerstandskraft hervor. Es darf daher nur ein Minimum von Belohnung und Strafe als pädagogische Einwirkung gegen Willensacte vorkommen. Die Aeusserung des sittlichen Unwillens muss mit der Strafe verbunden sein, damit, indem beides zugleich kommt, Schmerz oder Beschämung und der Eindruck des sittlichen Unwillens, eine Scheu vor sittlich unangenehmen Empfindungen entstehe, und der Schmerz durch den sittlichen Unwillen geheiligt werde. Gegen die verkehrten unsittlichen Gewöhnungen und Fertigkeiten aber ist die physische Gewalt anzuwenden, besonders im Anfang der der Erziehung, wo noch keine ethische Einwirkung möglich ist. Es muss in Beziehung auf die verschiedenen Entwicklungsstadien eine Stufenfolge von Gegenwirkungen unterschieden werden, worin das Strafverfahren eine abnehmende Grösse ist (S. 148, 744). Die Erziehung nämlich fängt an mit einem Zustande, wo noch keine Gegenwirkung anwendbar ist; dann folgt ein solcher, wo nur physische Gegenwirkungen gebraucht werden können; dann, wo beide, physische und mehr schon ethische Gegenwirkung in Anwendung kommen; denn was aus einem bewusstlosen Zustande herrührt, erfordert die physische Gegenwirkung; alles aber, wobei sich der Wille ma-

nifestirt, verlangt die ethische Gegenwirkung. Und endlich, wo das Bewusstsein vollkommen entwickelt ist und die Gesinnung bestimmt hervortritt, da hört auch die intellectuelle Gegenwirkung auf und es dominirt die unterstützende Thätigkeit.

Soll nun hiernach die Jugend von aller Gegenwirkung frei werden, so steht dieser Theorie das bürgerliche Leben gegenüber, welches der in das öffentliche Leben eintretenden Jugend mit einem System von Belohnungen und Strafen entgegentritt. Wo liegt hier der Widerspruch? Kann die Erziehung aus ethischen Principien construirt werden, das bürgerliche Leben aber nicht? Der Mangel der Uebereinstimmung liegt nicht in der Idee, sondern in den Unvollkommenheiten des wirklichen bürgerlichen Lebens, welche die Nothwendigkeit der Strafgesetze hervorgerufen haben, also in der mangelhaften Ausführung der Erziehung. Anderseits aber hat die entwickelte pädagogische Regel ihren Ort nur in der anfänglichen, der häuslichen Erziehung. Den Eltern nämlich ist ursprünglich nur gegeben die physische Gewalt und die Liebe; in der Familie existirt kein Gesetz, folglich auch keine Uebertretung desselben und Strafe, d. h. eine richtige Hausordnung würde im häuslichen Leben die Strafen entbehrlich machen; womit jedoch nicht behauptet wird, dass die Strafe hier niemals in Anwendung zu bringen sei (S. 763), denn dadurch würden die Kinder bald ein Gefühl bekommen, als ob sie die Herren im Hause wären. Von der häuslichen Erziehung indess ist wohl zu unterscheiden die öffentliche, welche der Staat organisirt, da er sich mit seinen Interessen nicht auf die Ausführung der Erziehung in den Familien verlassen kann. In dieser spiegelt sich das Gemeinwesen ab, die Gesetzlichkeit, denn hier steht der Erziehende nicht auf einer ursprünglichen Basis (wie die Eltern des Kindes); die physische Gewalt existirt auf unmittelbare Weise in diesem Verhältniss nicht und die Liebe muss sich erst entwickeln. Daher muss hier die Gesetzlichkeit und das Strafsystem in die Erziehung eintreten; den Ausbrüchen verkehrter Neigungen müssen Hemmungen entgegengestellt werden, damit sie nicht das gemeinsame Leben stören. Auf diese

Weise ist der scheinbare Widerspruch zwischen der Erziehung und dem öffentlichen Leben verschwunden, die Harmonie zwischen beiden hergestellt. Auch im letztern nimmt mit der Vervollkommnung der ganzen Gesellschaft die Strenge der Strafen immer ab.

Der ganze Verlauf des Strafverfahrens muss seine Beziehung auf die Zucht haben. Dazu ist zunächst erforderlich, dass die Strafe muss angesehen werden können als ein auch von dem zu strafenden gewolltes, denn am Ende der Erziehung wird er fühlen, dass er es den Strafen selbst verdankt, dass das Sittliche eine solche Macht in ihm geworden ist, wird also das ganze Strafsystem billigen. Hierin liegt der beste Kanon, um zu prüfen, ob nichts ungehöriges und unzureichendes in Bezug auf diese oder jene einzelne Strafe vorgekommen sei, und ob die allgemeinen Regeln dem gemäss seien. Die Strafe muss die Zucht fördern, d. h. Veranlassung geben zu einer Vorübung der Gewalt jeder höhern Kraft über die niedere, indem sie das Verkehrte hemmt; die Strafen in Beziehung auf den Ehrtrieb arbeiten der Entwicklung des sittlichen Selbstbewusstseins vor. Die wirklich bewusste Selbstbilligung der Strafe hängt von der Ueberzeugung ab, die Strafe auf einer untern Stufe der Erziehung sei Verhütung der Strafe auf einer höhern Stufe — nach der Erziehung (S. 759 ff.).

Die Zucht ist die Gegenwirkung, welche die der Erziehung entgegenwirkenden Potenzen nicht schwächt, sondern durch die Gewöhnung dem Höheren so unterwirft, dass dieses, wie es erwacht, seine Organe vorgebildet findet; sie bildet daher den Uebergang von der reinen Gegenwirkung der Strafe zu den unterstützenden Thätigkeiten der Erziehung. Die Nothwendigkeit der Zucht wird durch den Ungehorsam hervorgerufen, wenn die Befriedigung der untergeordneten sinnlichen Triebe der Angemessenheit für den Organismus der Vernunft widerstreitet. Die Zucht muss sich an das Freiheitsgefühl des Zöglings wenden, ihn zur Einsicht bringen, dass er ungehorsam war, sein Handeln als verkehrt anerkenne und dabei den Willen der Selbstbeherrschung in ihm erwecken. Ehe die Selbsterkenntniss allmählig erwacht, ist jene Anerkennung bedingt durch das Vertrauen des Zöglings auf den Erzieher.

Das Gelingen der Zucht ist nur möglich, wenn sie das gehörige Maass hält in ihren beiden Formen: in der Gegenwirkung gegen den sinnlichen Reiz d. h. in der Abhärtung gegen das Unangenehme, der Gewöhnung an dasselbe, so dass man es überwindet, z. B. bei trägen Naturen die Scheu vor der Anstrengung und in der Entsagung, der Gegenwirkung gegen den Reiz des Angenehmen, Aufopferung desselben. Die Art der Gegenwirkung wird sich auch nach dem Temperament verschieden bestimmen. Bei dem pflegmatischen Temperament gestaltet sich die Gegenwirkung am meisten zur Mitwirkung, um der Unbehülflichkeit aufzuhelfen. Das cholerische erfordert am meisten die Gegenwirkung, nicht selten die Strafe. In Beziehung auf das sanguinische muss man die Zerstreuung hemmen, die Erregtheit von der Mannigfaltigkeit der Gegenstände ablenken und dahin wirken, dass sie ihre Kraft einem bestimmten Punkt zuwende. Bei dem melancholischen Temperament endlich muss man das Insichhineinwirken der Phantasie hemmen, eine Ableitung auf andere Gegenstände hervorbringen. Je mehr das ganze Leben ordnungsmässig eingetheilt ist, desto weniger können die Kinder sich der Zerstreuung und der Vertiefung überlassen.

2. Theorie der unterstützenden Thätigkeit.

Der Gegenstand der unterstützenden Thätigkeit der Erziehung ist Gesinnung und Fertigkeit, beides in seinem ganzen Umfang gedacht. Jene kann nur geweckt und unterstützt werden unter der Form der freien Lebenswirkungen; die Erziehung unterscheidet sich hier von den unabsichtlichen Einwirkungen nur dadurch, dass Alles, was geschehen kann, eine grössere Vollständigkeit und Zusammenhang erhält. Die Fertigkeiten dagegen können nur ausgebildet und zur Vollkommenheit gebracht werden unter der Form des methodischen technischen Verfahrens. Der Gegensatz zwischen Gesinnung und Fertigkeit ist indess nur ein relativer; besonders am Anfang und am Ende der Erziehung finden wir Gesinnung und Fertigkeit gleichzeitig; sie gehen in der Zwischenzeit der Entwicklung wohl auseinander, aber sie bestehen doch

beständig neben einander und greifen in einander ein, so dass stets auf beide eingewirkt werden muss. Bei den Einwirkungen aber darf weder auf dem Gebiete der Gesinnung die Methode ganz zurücktreten, noch auf dem Gebiete der Fertigkeit die freie Einwirkung. In der Einwirkung auf die Gesinnung tritt am meisten das Genie der Erziehung hervor.

Das Gebiet der Fertigkeiten construirt Schleiermacher nach dem relativen Gegensatz der Selbstthätigkeit und Empfänglichkeit, Spontaneität und Receptivität, in Fertigkeiten, worin die Empfänglichkeit dominirt, welche von der Sinnesthätigkeit ausgehen und in solche, worin die Selbstthätigkeit dominirt, die von den frei sich bewegenden Gliedern des Leibes ausgehen. Das vollständige Resultat der ersteren ist die Weltanschauung eines Jeden, worin die Totalität aller Eindrücke zu einem vollständigen Ganzen des Bewusstseins bis auf den höchsten Punkt gesteigert und worin eingeschlossen ist die Totalität des Bewusstseins der menschlichen Zustände. — Es ist zu bemerken, dass Schleiermacher selbst die Einseitigkeit dieses Gegensatzes bezeichnet, wenn er hinzufügt, dass die Weltanschauung die höchste Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes voraussetze. Die Fertigkeiten der Spontaneität umfassen alle nach Aussen gerichteten Thätigkeiten des Menschen, wodurch sein Antheil an der allgemeinen Aufgabe des menschlichen Geschlechts bestimmt wird, der Antheil an der fortgehenden Weltbildung durch den menschlichen Geist. In beidem zusammen genommen, in seiner Vollständigkeit entwickelt, ist auch das Product des andern Gebietes, der Entwicklung der Gesinnung mitgesetzt und eben so in der vollständigen Thätigkeit des Bewusstseins die religiöse Gesinnung und die Weltanschauung ist nur in dem Maasse vollständig, als die Gesinnung vollständig ist.

Für die Entwicklung der Fertigkeiten stellt Schleiermacher hier kein allgemeines Princip auf; ein solches ist indess der Hauptsache nach enthalten in der Aufstellung des Prinzips für die entwickelnde Erziehung (S. 785 ff.) und des allgemeinen Princips des Unterrichts für die mittlere Erziehungs-Periode (S. 416 ff.). Die Aufgabe der Erziehung ist, dass die mannig-

faltigen Thätigkeiten des Geistes sich ihres Gegenstandes vollständig bemächtigen — die extensive Entwicklung — und dass der Geist den Organismus dieser Thätigkeiten lebendig und leicht beherrsche, dass die Behandlung des Gegenstandes eine Fertigkeit werde — die intensive Entwicklung des Geistes. Beides zugleich aber kann nicht gefördert werden; die Natur und die Einwirkungen des Lebens bewirken hier einen beständigen Wechsel und es entsteht ein Streit zwischen beiden Aufgaben. Es bedarf daher einer bestimmten Methode der Erziehung, einer bestimmten Regel in Beziehung auf diese verschiedenen Richtungen. Das Interesse bei der extensiven Entwicklung ist dieses, dass man von einem Gegenstand zum andern fortschreite, um das Ganze zu erschöpfen; das Interesse bei der intensiven Entwicklung ist, die Fertigkeit zu vervollkommnen und nicht von einem Gegenstande zum andern übergehen, ehe nicht die Beziehung einer Function auf einen Theil des Gegenstandes vollkommen ist. Wir dürfen das eine nicht dem andern unterordnen, sondern wir müssen auf die ersten Elemente zurückgehen; Methode ist Kunst der richtigen Auffassung der Elemente. Zuerst fragt sich, ob diese in gleichem Range stehen; man muss vom Einfachen, Ursprünglichen zum Zusammengesetzten fortschreiten; das Maass kann nur künstlerisch beurtheilt werden nach der Natur des Gegenstandes, Verschiedenheit der Anlagen u. s. w. Diejenige von den beiden Regeln der Fortschreitung ist die beste, welche auf die andere die vollkommenste Rücksicht nimmt, d. h. auf der extensiven Seite sind diejenigen Uebergänge zu suchen, wodurch zugleich am meisten auf der intensiven Seite gewonnen wird und bei der Uebung der Fertigkeit umgekehrt. Wird die intensive Seite vernachlässigt, so entsteht ein falscher Glanz, ein Scheinwissen und bei den Zöglingen Eigendünkel; wird die extensive vernachlässigt, so entsteht aus unendlicher Wiederholung Ekel und Unlust.

In der genauern Bestimmung des Princips des Unterrichts geht die Pädagogik von dem oben bezeichneten ethischen Grundsatz aus, dass Jedes in der Erziehung nicht bloss Mittel, sondern schon für sich allein Zweck sein müsse. Es ist also alles den

Unterricht betreffende so zu organisiren, dass jede Thätigkeit auch als Zweck an sich angesehen werden könne und auch die Befriedigung in sich selbst trage; alles, was als Aufgabe gestellt wird, muss seine Befriedigung in sich selbst und in dem Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen tragen. Die Cautel ist diese, dass der Jugend nichts gegeben werde, was bloss für die Zukunft seinen Werth hat. Verbindet man mit dieser Cautel den positiven Kanon, die möglichst reichhaltige Entwicklung dessen, was schon vorher da gewesen ist: so hat man das allgemeine Prinzip für die Methode auf diesem Gebiete, der Gegenstand mag sein, welcher er will. Hiermit ist eine vollständige Continuität der Stufenfolge in der Entwicklung gesetzt. — Die pädagogische Einwirkung besteht auch hier im Wesentlichen darin, dem, was im gewöhnlichen Leben von selbst erfolgen würde, durch Ordnung und Zusammenhang eine grössere Intensität zu geben. Ordnung aber ist das Princip des Lebens und der Kraft des Menschen und es giebt nur so viel Sicherheit in der Anwendung der Kräfte als es Ordnung und Regel giebt; in dem Bewusstsein der Kraftanstrengung und des Gelingens liegt auch das wahre Wohlbefinden, die Freude und der Antrieb zur Entwicklung. Das Interesse der Jugend an allen Unterrichtsgegenständen wächst, je mehr auf der einen Seite die Kräfte angestrengt werden und auf der andern die Kraftanstrengung des Gelingens sicher ist.

Was nun das andere Gebiet, das der Gesinnung betrifft, so fügt die Erziehung zur natürlichen Entwicklung des Lebens das hinzu, dass bei allen Manifestationen des Willens das Bewusstsein zur Klarheit gelangt. Die Mittel der Einwirkung beschränken sich auf Billigung oder Missbilligung. Diese wird am meisten dann wirken, wenn der Urtheilende irgendwie über dem Zögling steht. Ein solches Verhältniss kann gegeben sein in der Unterordnung unter die persönliche Autorität eines einzelnen, und in der Subsumtion meines Gefühls unter das Gemeingefühl (d. h. Gefühl der Gemeinschaft), was sich durch einen Einzelnen ausspricht. Im Anfang ist die Autorität alles und das

Gemeingefühl Null, am Ende ist das Gemeingefühl Alles und die Autorität Null. Somit ist der Verlauf der Erziehung ein allmähliges Abnehmen der Autorität und ein allmähliches Zunehmen des Gemeingefühls. Hierin liegt die Nothwendigkeit, dass die Erziehung nicht eine häusliche bleiben darf, dass ein gemeinsames eigenthümliches Leben für die Jugend organisirt werden muss, in welchem das Gemeingefühl erregt und entwickelt werden kann. Denken wir uns nämlich den Einzelnen in der lebendigen Gemeinschaft, so ist seine Beziehung auf diese schon an sich ein Continuum. Wenn auch nicht unmittelbar eine Handlung des Einzelnen vom Ganzen ausgeht, so ist er doch immer in der Beziehung thätig, dass die Thätigkeit aller gleichsam in ihm nachschwingt, in Folge der lebendigen Theilnahme, die er daran nimmt, so dass sie sich mit ihm identifizirt. So wie wir die Aufgabe lösen, die Jugend in einen solchen Zustand zu versetzen, so haben wir auch jene andere zugleich gelöst. Die Willensacte müssen dann ein Continuum bilden, die Gesinnung muss erkannt werden können und der Jugend selbst klar ins Bewusstsein treten. Das Leben selbst besteht aus concentrischen Kreisen von Liebe. Ursprünglich gegeben ist die Familienliebe. Hierauf folgt die gymnastische Gemeinschaft und die Schule, welche letztere der Knabe als eine erweiterte Familie ansehen kann; später aber findet er in derselben die Analogie der bürgerlichen Gemeinschaft, in welche er hineingezogen wird. Auch die Kirche erscheint zunächst als erweiterte Familie; sie fordert aber je länger je mehr auf, das Höhere in ihr zn finden, — die allgemeine Liebe, welche in ihr indirect als Aufhebung der Nationalbeschränktheit, direct als unbegrenztes Verbreitungsstreben gesetzt ist. Der Erziehung liegt ob, den Zögling nur allmählig in diese Kreise hineintreten zu lassen, damit kein Missverhältniss sei zwischen seiner Entwicklungsstufe und dem Leben, in welchem er steht. — Nur bei der weiblichen Jugend soll die Entwicklung der Gesinnung innerhalb der Familie vor sich gehen und deshalb darf bei ihr auch die Entwicklung der Fertigkeit ausserhalb der Familie nicht einen zu langen Zeitraum einnehmen. Auf eine Ungleichheit in der

Entwicklung in der Gesinnung darf die Erziehung nicht hinwirken, weder in kirchlicher noch in politischer Beziehung, sondern die Ungleichheit der Gesinnung soll ihren Grund haben in der Freiheit des Einzelnen — wie dies auch in Bezug auf die Fertigkeiten nachgewiesen wurde. (S. 216 ff.).

Diesen allgemeinen Grundsätzen gemäss wird nun die Organisation der Erziehung für die drei Entwicklungsperioden derselben ausgeführt, die wir noch in aller Kürze charakterisiren wollen. In der ersten Periode, worin die Erziehung ausschliessend im Innern der Familie beschlossen ist, ist das Prinzip des pädagogischen Bildens die Liebe der Eltern, deren Einwirken gleichsam ein Leben-Helfen ist, ein unterstützendes entwickelndes Zusammenleben, aus dem sich erst die Prämissen zu einer bestimmten Organisation absichtlicher Thätigkeit in der zweiten Periode entwickeln müssen. In der zweiten Periode, worin die kirchlichen und bürgerlichen Gemeinschaften Einfluss gewinnen, bekommt die Erziehung, wenigstens partiell, einen öffentlichen Charakter. Die persönliche Autorität dominirt noch, aber in geringerm Maasse bei den Repräsentanten des Staats und der Kirche und hiermit tritt die Nothwendigkeit des Gesetzes ein, die Vorbereitung auf das öffentliche Leben. In dieser Periode muss die Entscheidung des Einzelnen über seinen Antheil an dem öffentlichen Leben, in das er selbstständig hineintreten wird, vorbereitet werden. Es müssen demnach alle verschiedenen Verhältnisse, in die der Einzelne eingehen kann, der Jugend zum Bewusstsein kommen; die Wissenschaft muss nahe gebracht, der wissenschaftliche Geist vorbereitet werden, wobei der historische Charakter dominirt. Dieser nämlich soll Zusammenhang in das Bewusstsein bringen und zwar propädeutisch für die, welche später in die wissenschaftliche Bildungssphäre übergehen, für die Anderen die allgemeine Bildung abschliessend. Diese Periode ist vorbereitend in Beziehung auf die Entwicklung des Gemeingeistes, welcher durch das Zusammenleben der Jugend hervorgerufen wird, abschliessend in Beziehung auf die religiöse Gesinnung. — Die dritte und

letzte Periode ist schlechthin technisch (d. h. auf die Fertigkeiten gerichtet); die Erziehung tritt partiell zurück. Das gemeinsame Leben für die Entwicklung der Gesinnung steigert sich noch, um den Uebergang in das grössere wissenschaftliche Leben zu bilden. Das gemeinsame Leben nämlich wird nur dann in dieser Periode das Nothwendige leisten, wenn dem Einzelnen nicht nur ein Urtheil eingeräumt, sondern auch ein bestimmter Einfluss auf das gemeinsame Leben gestattet wird. Die Selbstständigkeit wird jedoch erst unter der Leitung der erziehenden Generation entwickelt und nur in religiöser Hinsicht ist die Jugend ganz selbstständig. Es ist natürlich, dass die freie Selbstständigkeit, da sie rein auf dem Innern ruht, auch da am ersten hervortritt, wo es gar keiner Vorbereitung und Beziehung auf ein Aeusseres bedarf, auf dem religiösen Gebiet. Wo es dagegen darauf ankommt, die Willensacte mit einer grossen Menge von Rücksichten zu vereinigen, da ist die Selbstbestimmung schwierig und das Sichfügen unter die persönliche oder gesetzliche Autorität muss ein freier Entschluss sein, hervorgehend aus dem richtigen Gefühl von dem Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen. So kann nun schon anfangen, was nachher im Leben fortdauert, einmal, dass jeder Einzelne, welcher weiss, dass er noch in der Bildung seiner Ueberzeugung begriffen ist, nicht verlangen kann, dass seine unvollkommene Ueberzeugung soll die Basis sein für die Handlungen, die in das Gesammtleben eingreifen; und sodann, dass eine Theilnahme am öffentlichen Leben rege wird und mit dieser das Bestreben, seine Ueberzeugung im allgemeinen Willen geltend zu machen.

Die gegebene Uebersicht der allgemeinen Grundsätze der Pädagogik bedarf weder einer Erläuterung noch einer Kritik. Eine Erläuterung könnte nur eine nähere Ausführung derselben sein, die wir dem Leser in Schleiermachers Werk selbst nachzusehen überlassen müssen. Eine genauere systematische Verknüpfung der Pädagogik mit der speculativen Ethik hat er nicht angestrebt; das allgemeine Princip der ersteren liegt in der Tugendlehre, welche die Liebe als das erziehende gemein-

schaftbildende Prinzip aufstellt; (vgl. S. 678 Aphor. 22.) es werden die Begriffe und Grundsätze der speculativen Ethik vielfach angewendet, hierbei jedoch das starre Festhalten an speculativen Formeln durchaus vermieden. Der Geist der dialektisch-kritischen Betrachtung ist der Form wie dem Inhalt nach ein freier und wahrhaft philosophischer, denn sie wird geleitet durch die Idee der fortschreitenden Entwicklung des Menschen zur realen sittlichen Freiheit wie sich dieselbe einerseits bestimmt und organisirt durch die Liebe der Erzieher und den sittlichen Geist der Gemeinschaft, anderseits sich darstellt in dem fortschreitenden freien Sicheinleben des Zöglings in diese Liebe und den Geist des Ganzen. Es bleibt uns jetzt noch übrig, die sittliche Gemeinschaft im sittlichen Handeln der freien mündigen Subjecte auf sich selbst und auf die Gemeinschaft ins Auge zu fassen.

VII. Die Grundsätze des christlich-sittlichen Handelns.

Wie das sittliche Wollen überhaupt, nach Schleiermacher, im religiösen Selbstbewusstsein seinen innern transscendenten Grund hat, so ist das sittliche Handeln des Christen durch die christliche Religiösität, den Glauben, seinem Princip nach, bestimmt. Fragen wir: wie verhält sich dies Princip zu dem der sittlichen Vernunft überhaupt? so ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, (S. 220 ff.), dass zwar der christliche Glaube nicht kann angesehen werden als aus der selbstständigen Vernunftentwicklung des Menschen hervorgegangen, da Gottes Sein und Selbstoffenbarung in Christo der menschlichen Vernunft zu Hülfe kommen musste, dass aber anderseits in diesem höchsten Princip nichts gegeben sein kann, was über die sittliche Vernunftentwicklung schlechthin hinausginge. Hieraus folgt zunächst negativ, dass das Princip des christlich-sittlichen Handelns nichts enthält, was den Principien der sittlichen Vernunft oder der philosophischen Sittenlehre widersprechen könnte, und hieraus folgt weiter positiv, dass auch das höhere eigenthümliche Princip der christ-

lichen Sittlichkeit und Sittenlehre gemäss den Principien der sittlichen Vernunftentwicklung oder der philosophischen Sittenlehre entwickelt werden muss, denn wenn dies nicht geschähe, so wäre der Zusammenhang zwischen beiden Gebieten aufgehoben und wir hätten keine Sicherheit, dass das sittliche Handeln des Christen nicht mit den Principien der Sittlichkeit überhaupt sich in Widersprüche verwickelte. Es kann demnach, objectiv betrachtet, das christliche Princip der Sittlichkeit als höhere oder höchste Entwicklung der sittlichen Vernunft überhaupt angesehen werden: „das πνεῦμα ἅγιον eignet sich den κοινὸς λόγος an und in der höchsten vollendeten Entwicklung ist göttlicher Geist und Vernunft gar nicht mehr zu unterscheiden." (Christl. Sittenl. S. 220 vgl. 303, 313). So zeigt denn auch Schleiermacher in der Exposition des Verhältnisses der philosophischen und christlichen Sittenlehre, dass die Verschiedenheit nur in der Form liege und ein Widerspruch zwischen beiden nicht statt finden könne. Die philosophische müsse die religiöse Gemeinschaft als sittlich anerkennen, also auch die derselben angemessene Darstellung des ganzen Lebens und die wissenschaftliche Auffassung dieser Darstellung in der christlichen Sittenlehre. Diese dagegen könne die philosophische nicht ausschliessen, da zum guten Gewissen des Christen gehöre die Voraussetzung, dass die am vollkommensten ethisirten das Christenthum am vollkommensten auffassen (S. 76). Es kann daher die christliche Sittenlehre nichts ausschliessen, was nicht auch die rationelle ausschlösse; auch kann das christliche Princip nichts besonderes und eigenthümliches festsetzen, sondern seine Aufgabe kann nur sein und seine Macht kann es nur darin beweisen, dass es das sittliche Gefühl im Allgemeinen schärft. (Beilage S. 192 vgl. S. 462).

Was nun die Verschiedenheit der Form beider Wissenschaften betrifft, so stellt Schleiermacher die christliche in eine ziemliche Entfernung von der speculativen, neben die Glaubenslehre nämlich als systematische Analyse des christlichen Selbstbewusstseins, in so fern dasselbe in That übergehen will; sie hat die rein praktische Tendenz, zum Behuf der erregenden Mittheilung in der christlichen Kirche das christliche Bewusstsein als thätiges Princip

zur Anschauung zu bringen. Demnach scheint nun auch die Auffassung der verschiedenen wesentlichen Formen des christlich-sittlichen Handelns von einem ganz andern Princip auszugehen, wie die philosophische Sittenlehre. Nach dieser nämlich bestimmt sich das sittliche Handeln wesentlich aus der Individualität des Einzelnen und seinem Verhältniss zur sittlichen Gemeinschaft. Dagegen construirt die christliche Sittenlehre die Begriffe des sittlichen Handelns aus dem christlichen Selbstbewusstsein des Einzelnen, wie dasselbe durch die Unlust, durch die Lust und in der Indifferenz von beiden bestimmt wird, und zwar in folgender Weise. (S. 38, 39 ff.) Der Zustand des menschlichen Selbstbewusstseins in der Gemeinschaft mit Gott durch Christus ist Seligkeit, jedoch nur werdende, im Wechsel von Lust und Unlust wegen unserer Erlösungsbedürftigkeit, und daraus entsteht nun der Impuls zu Thätigkeiten, um die absolute Seligkeit hervorzubringen. Mit der Unlust entsteht der Impuls zu einem Handeln, durch welches die verletzte Idee des Verhältnisses zwischen der höhern und niedern Lebenspotenz, der aufgehobene Normalzustand wieder hergestellt werden soll — das wiederherstellende oder reinigende Handeln. Die Lust ist gesetzt, wenn eine niedere Lebenspotenz in die Anforderung der höhern kommt und derselben nicht widerstrebt, sondern sich willig und verlangend zuneigt, so dass ihre Unterordnung unter die höhere unmittelbar möglich wird. Mit dieser Lust ist identisch der Impuls zu einem verbreitenden, erweiternden Handeln. Endlich treten zwischen den Momenten der Lust und Unlust nothwendig Momente der Befriedigung ein, der relativen Seligkeit, welche Impuls ist und in Handeln ausgehen muss, jedoch nur in ein solches, welches gar nicht dazu bestimmt ist, eine Veränderung irgend einer Art hervorzubringen, vielmehr reines Heraustreten des Innern in das Aeussere ist, um wieder in das Innere aufgenommen zu werden, das rein darstellende Handeln; dieses hat keinen andern Zweck, als das eigne Dasein für Andere aufnehmbar zu machen, womit alle Wirksamkeit ausgeschlossen ist (so dass jene beiden, das reinigende und verbreitende, diesem gegenüber, unter dem Begriff des wirksamen Handelns

zusammenfallen). Das darstellende Handeln umfasst den Gottesdienst, die Kunst und das gesellige Spiel. — Demnach ginge das christliche Handeln vom Selbstbewusstsein des Einzelnen und von seiner Gemeinschaft mit Gott aus, nicht aber von der sittlichen Gemeinschaft. Aber diese scheinbare Differenz verschwindet in der weiteren Betrachtung sogleich. Es zeigt sich (S. 79), dass der göttliche Geist nur der Gesammtheit, und den Einzelnen nur als Gliedern der Gesammtheit angehört, dass folglich keine Pflicht und Tugend des Einzelnen für sich betrachtet werden kann. Später (S. 445 ff.) widerlegt Schleiermacher ausdrücklich die Ansicht, welche Jemand im Vorhergehenden finden könnte, als sei die Persönlichkeit der Ausgangspunkt und das Princip des sittlichen Prozesses. Der Einzelne sei ja Product der Geschlechtsgemeinschaft in physischer und Product der ganzen sittlichen Gemeinschaft in sittlicher Beziehung und zu dieser Abhängigkeit der Einzelwesen in der Succession komme noch die Gemeinschaftlichkeit der Coexistenz hinzu. Was die Lust betrifft, so versteht sich von selbst, dass sie nicht die Bedeutung eines Princips hat, sondern Lust und Unlust kommen nur in Betracht als natürliche Zeichen des Uebergangs von einem Moment zum andern, des Gelingens oder des Misslingens der geistigen Productionen. Selbst die Seligkeit des Christen als solche ist nicht zu suchen als Genuss. Das Gefühl muss sich von selbst erzeugen in der Wirksamkeit am heiligen Geiste, um den Werth des jedesmaligen christlichen Zustandes anzuzeigen für das, was zu thun ist, aber die Thätigkeit darf nicht darauf bezogen werden (S. 475). Ist also auch das sittliche Handeln des Christen wesentlich durch die Beziehung auf die Gemeinschaft bestimmt, so kann auch die Tugend und die Pflicht nur in diesem Verhältniss aufgefasst werden, und Schleiermacher verwirft für die christliche Ethik die Trennung in Güter-, Tugend- und Pflichtenlehre, weil vom christlichen Standpunkt die Tugend und die Pflicht eines Jedenabhängig seie von seinem Ort im Reiche Gottes (S. 79). Allein die Verwerfung jener Formen der speculativen Sittenlehre für die christliche hat offenbar nichts mit dem Christlichen des Standpunkts zu schaffen; sie ist vielmehr begründet durch die concrete praktisch

Stellung der letzteren. Die Verschiedenheit des Standpunkts beider Wissenschaften liegt also in der früher bereits mehrfach erörterten wissenschaftlichen Form, nämlich in der Stellung der nur das Allgemeine umfassenden Speculation zur Philosophie als der Durchdringung von Speculation und Empirie, d. h. zu den von der höchsten speculativen Wissenschaft abhängigen kritischen und technischen Disciplinen. Die christliche Sittenlehre ist eine technische Disciplin in demselben Sinne, wie die Pädagogik: sie wendet das christliche Prinzip, der ethischen Idee gemäss, auf gewisse factische Grundlagen an. Das besondere Verhältniss derselben zu der speculativen stellt sich demnach in folgender Weise dar. Die letztere, auf dem Standpunkt der gemeinsamen sittlichen Vernunft des Menschen stehend, fasst alles Einzelne nur aus diesem universellen Gesichtspunkte auf; sie analysirt die allgemeinen Formen des persönlichen und des gemeinsamen sittlichen Lebens, untersucht, welche Bedeutung und Gestalt sie in der Einheit und Totalität der sittlichen Vernunft gewinnen und erfasst zuletzt (in der Pflichtenlehre) den Einzelnen als eintretend in die allgemeinen Formen der sittlichen Gemeinschaften und als sich aneignend die allgemeinen ethischen Functionen. Die christliche Sittenlehre nun setzt den Einzelnen als eingetreten in die sittliche Gemeinschaft des kirchlichen Lebens und des Staats, als erfüllt von der Liebe Gottes, von der brüderlichen Liebe des Christen und der allgemeinen Menschenliebe und stellt Grundsätze auf für das sittliche Handeln der Gemeinschaft und der Einzelnen in derselben auf die Gemeinschaft und die Einzelnen und zwar unter den verschiedenen möglichen Bedingungen, dass sittliche Zustände wiederherzustellen oder zu verbessern und weiter zu entwickeln sind und endlich, dass jenes religiös-sittliche Leben der Persönlichkeit und Gemeinschaft selbst zur unmittelbaren Darstellung gebracht wird. Nach der Seite des Einzelnen hin wird also die speculative Sittenlehre durch die christliche fortgesetzt und vollendet, indem diese eine speciellere Pflichtenlehre, jener allgemeinen gegenüber, aufstellt. Ist auch die christliche Sittenlehre, ihrer Form nach, eine kirchlich-praktische Wissenschaft, so ist sie nichts desto weniger ganz von philesophischem Geist durch-

drungen, da sie alles Handeln des Einzelnen aus der Totalität der sittlichen Idee und der sittlichen Gemeinschaft entwickelt und hierin, wie sie selbst ausdrücklich bemerkt (S. 79), die Totalität der sittlichen Aufgaben für Jeden gesetzt sein soll. Die folgende Uebersicht der allgemeinen Grundsätze macht in keiner Beziehung auf Vollständigkeit Anspruch; sie hebt nur das Bedeutendere hervor und das, was vorzugsweise als Ergänzung der speculativen Sittenlehre anzusehen ist.

1. Das wiederherstellende oder reinigende Handeln.

Es entsteht, wenn vermöge der Sünde die Herrschaft des heiligen Geistes über das Fleisch partiell aufgehoben ist und das hierdurch als Unlust bestimmte religiöse Gefühl die Gewalt der Sinnlichkeit aufzuheben sucht, welches Wiederherstellen jener Herrschaft durch die Wirksamkeit des Geistes in der Gemeinschaft vermittelt wird. In der christlichen Gemeinde wird es constituirt durch die christliche Gesinnung allein; in dem reinigenden verbessernden Handeln im Staate ist das bürgerliche Element mitconstituirend.

Für das erstere wird zunächst folgender Kanon aufgestellt (S. 117): Wie die einzelnen persönlichen Eigenthümlichkeiten aus dem Gesammtleben entstehen, so auch werden sie als solche durch das Ganze erhalten und, wo es nöthig ist, wiederhergestellt werden — nur muss der Einfluss der Gesammtheit auf die Einzelnen als Individuelle von diesen immer auch gewollt sein. Denn es kann hier keinerlei Zwang geben und das Wollen des Einzelnen ist nichts Anderes, als seine lebendige Empfänglichkeit für den Einfluss des Ganzen, welche in seiner innersten Lebenseinheit wurzelt. Will das Ganze reinigend wirken auf den Einzelnen, ohne dass sich der Charakter der Gesammtheit in dem Einzelnen individualisirt: so will es etwas, was nicht zu rechtfertigen ist. Muss nun, dem allgemeinen Prinzip nach, das wiederherstellende Handeln vom (göttlichen) Geist des Ganzen ausgehen, so fragt sich: wie stimmt es hiermit zusammen,

dass es auch ein wiederherstellendes (reformatorisches) Handeln Einzelner auf das Ganze giebt? Ein solches kann nur statt finden unter zwei Einschränkungen: einerseits, wenn gar keine Organisation (in der Kirche oder im Staate) besteht, oder nur eine wesenlose; in diesem Falle nämlich ist das Handeln darauf gerichtet, die Organisation oder Repräsentation des Ganzen hervorzurufen. Ist diese vorhanden und entspricht ihrem Begriff und Wesen, so übt sie das reinigende Handeln aus und dem Einzelnen bleibt nur übrig, ihr das Bewusstsein von den im Ganzen noch vorhandenen Mängeln der Organisation zuzuführen. Anderseits aber darf der Einzelne nur als Repräsentant des Ganzen auftreten und sein Handeln ist nur in so fern sittlich, als er dabei nur in der Idee und im Namen derjenigen Repräsentation handelt, die zwar noch nicht da ist, die er aber bewirken will, so dass der Einzelne in diesem Handeln die Organisation ersetzt (z. B. Luther). Darin liegt, dass es keine individuelle Tendenz haben und keine Spaltung beabsichtigen darf, denn Spaltungen sind, vorausgesetzt, dass sie der Einheit und der Kirche untergeordnet bleiben, sittlich zulässig, jedoch nur in so fern eine nothwendige Individualisirung der menschlichen Natur dabei zu Grunde liegt. (137). — Nach diesen allgemeinen Grundsätzen werden dann die Grundsätze der Kirchenzucht und der Kirchenverbesserung näher bestimmt. Was die erstere betrifft, so ist in derselben der Unreine, Büssende stets als freies sittliches Subject zu behandeln (wie in der Pädagogik der Zögling); es soll auf den Geist gewirkt und keine Gewalt angewendet werden. Daher wird auch das Civilisiren und Christianisiren uncivilisirter Völker mit Gewalt verworfen und das als eine bleibende Schande christlicher Völher bezeichnet, dass sie, weil sie sich durch Gewaltthaten verhasst machten und noch jetzt dies thun, jene gutartigen amerikanischen Völkerstämme jetzt noch nicht christianisirt haben (S. 290). Die Bussübungen, Selbstpeinigungen, Fasten u. s. w. sind unsittlich, da sie nichts Sittliches bewirken, vielmehr den Organismus zerstören, dessen das sittliche Handeln bedarf (S. 142). Auf das Fleisch soll gewirkt werden durch eine

von der Kirche anzuordnende Gymnastik, welche noch nach der Erziehung die Fertigkeit zur Ertragung von Anstrengungen und Entbehrungen fortsetzt, besonders in der Thätigkeit für die Armen und Kranken. Die Hauptsache aber ist, dass die Kraft des Geistes erhöht werde dadurch, dass der Einzelne, in das Gesammtleben sich versenkend, belebende Einwirkungen von demselben erfährt. Zunächst kommt dies zur Erscheinung im religiösen Kultus (S. 158). Ferner muss das Ganze so eingerichtet sein, dass es für alle möglichen Fälle seine Ermahnungen an die Einzelnen bringen kann. Zur Berichtigung der Gewissen und im Interesse, den Einzelnen aufzuklären über seinen Gemüthszustand, müssen sich mannigfache Herzensverbindungen der Einzelnen unter einander bilden. Ueberhaupt aber ist jedes wiederherstellende Handeln wesentlich auf die Wiederherstellung der Wahrheit, Berichtigung des Gewissens, der Ueberzeugung gerichtet (S. 176, 177 ff.). In Rücksicht auf die Kirchenverbesserung weiset Schleiermacher die genauere Bedingung derselben nach in der Oeffentlichkeit, welche die vollkommenste gegenseitige Mittheilung möglich macht. Die Formel für das reformatorische Handeln ist: Ich bin zu demselben verpflichtet überall, wo ich als Einzelner in der christlichen Kirche oder in meiner Region derselben etwas ihrem Geiste Widersprechendes erkenne und mit dieser meiner Erkenntniss mich in Opposition befinde gegen die allgemeine Meinung und Handlungsweise, wo mir also mein Gewissen sagt, dass ich im Rechte bin und die öffentliche Meinung im Unrecht (S. 210). Nur muss ich mich der Uebereinstimmung meiner Ansicht mit dem christlichen Prinzip bewusst sein (S. 211). Das reformatorische Handeln muss in das reinigende Handeln des Ganzen endigen, ein solches also hervorrufen, oder, was dasselbe ist, die Organisation herstellen wollen (S. 183). Der sittliche Prozess ist nun folgender. Der Einzelne giebt seiner Ueberzeugung vom Zustande des Ganzen und von seiner Wirksamkeit auf denselben die grösstmögliche Oeffentlichkeit. So entsteht eine Wechselwirkung zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen und in dieser

muss sich ausmitteln, auf welcher Seite die überschüssige Kraft des Wahren und Rechten sei, und es soll kein anderer Wille sein, als dass diese hernach den Sieg davon trage. Entgegengesetztes muss sich so lange einander aufheben und neutralisiren, bis das Ueberschüssige allein gestellt ist und die Oberhand behält. Betrachten wir die Sache so: so wird uns nun aller Gegensatz zwischen den Einzelnen und dem Ganzen verschwinden und dieses ganze Handeln erscheinen rein als ein Handeln des Ganzen auf sich selbst und für sich sebst. — Feigheit aber ist es, mit einem sittlichen Handeln eher inne zu halten, als bis eine Wirkung auf das Ganze nach allen Seiten hin versucht und die dem Handeln zu Grunde liegende Idee vollständig erschöpft ist. Das Ende des Prozesses ist dann, dass entweder die Wiederherstellung in dem Ganzen vor sich geht oder der Einzelne dem gegebenen Zustande des Ganzen wieder assimilirt wird. Falsche reformatorische Bestrebungen haben ihren Grund in geistlichem Hochmuth und dieser im Mangel an sittlicher und gelehrter Bildung des geistlichen Standes und im Missverstehen der geschichtlichen Elemente. Wir sind niemals befugt, unsere Ueberzeugung absolut zu setzen und um so weniger, je mehr es ein allgemeines ist, dem wir uns entgegenstellen. Auftreten als hätte man absolute Ueberzeugung, eine völlige Abgeschlossenheit in sich und Gleichgültigkeit gegen die Ueberzeugung Anderer ist geistlicher Hochmuth und Mangel an Liebe, da man die Basis der Gleichheit mit dem Gegner aufhebt.

Ganz nach demselben sittlichen Grundsatz ist die Staatsverbesserung von Seiten des Einzelnen, d. h. das wiederherstellende Handeln des Einzelnen im Staate auf das Ganze zu beurtheilen (S. 264 ff.). Alles gewaltthätige Verfahren ist auch hier unsittlich; jedes sittliche Handeln muss sich gründen auf lebendige Ueberzeugung des Ganzen. Die Differenz von Obrigkeit und Unterthan verschwindet hier zu einem Minimum, denn keiner kann etwas wesentlich Anderes thun, als der Andere, so dass um so klarer ist, dass jeder es nur thun darf nach

der Form seiner politischen Stellung. Wo eine Organisation, Repräsentation ist, da muss er auf diese durch Ueberzeugung wirken; die Glieder der Repräsentation können ihre reformatorischen Impulse schneller und vielseitiger verbreiten. Verletzt die Obrigkeit den Vertrag, so kann sie nicht von den Unterthanen bestraft werden, sondern der ganze Vertragszustand ist dann aufgehoben, so dass die Aufgabe nur sein kann, eine ganz neue Ordnung zu erzeugen. Das christliche Handeln gegen Ausbrüche roher Gewalt von Seiten der Obrigkeit wird sehr eingeschränkt dadurch, dass Niemand es üben darf, wenn ihm nicht gewiss ist, dass der Staatsvertrag gebrochen worden und dass Niemand dessen gewiss sein kann, ehe er sich dadurch in der Erfüllung seiner Pflichten gehemmt sieht. Nur da wird alle Pflichterfüllung unmöglich sein, wo der Staat mit der Freiheit der Mittheilung alles öffentliche Leben hemmt (S. 272). Kanon ist demnach: Der Einzelne darf niemals so weitgehen, seine politische Stellung zu verletzen (gewaltthätig zu verfahren); allein das Beharren in seiner politischen Stellung darf ihn niemals hindern, staatsverbessernd zu wirken, d. h. die Ueberzeugung der Obrigkeit zu verbessern. Dieser Kanon wird ergänzt durch den des verbreitenden Handelns (S. 484): Der Christ, sei er nun Obrigkeit oder Unterthan, kann zu einer Veränderung der Eigenthums- und Verkehrs-Verhältnisse nicht anders mitwirken, als unter dem Gesichtspunkt der Sitte, d. h. unter der Form des freien darstellenden Handelns, aus welchen sich allmälig das Rechte als gemeinsame Denk- und Handlungsweise gestalten muss. Wer diesem Kanon entgegenhandelt, Obrigkeit oder Unterthan, ist revolutionär. Wir übergehen die andern Arten des reinigenden Handelns im Staate. Nur das mag noch angeführt werden, dass Schleiermacher die Todesstrafen der bürgerlichen Strafgerichtsbarkeit verwirft, denn es dürfe kein Uebel als Strafe auferlegt werden, was nicht Jeder sich selbst aufzulegen berechtigt ist; Niemand aber dürfe sich tödten. Der Zweck aller Strafgesetzgebung sei, den Gehorsam gegen das Ge-

setz zu erhalten. Dies hat aber keinen Sinn mehr gegen den, an dem man die Todesstrafe vollzieht.

2. Das verbreitende Handeln.

Es entsteht aus dem Gefühl der Lust, aus der Freude über die Bereitwilligkeit eines Andern, die Einwirkung des Geistes aufzunehmen und richtet sich auf einen bestimmten Punkt nach Aussen als Erziehung, Bildung. Der Geist aber kann aus uns nicht anders wirken als durch Organe, die ihm in der Gemeinschaft angebildet sind. Folglich setzt der verbreitende Prozess überall Gemeinschaft voraus und stiftet dieselbe zugleich. Es muss also einerseits die Thätigkeit des Einzelnen durch die Gemeinschaft bestimmt ued anderseits die Gemeinschaft, indem sie reproducirt wird, intensiv und extensiv erhöht werden. Der Geist (das πνεῦμα) ist das eigentliche Agens in einer mehr innerlichen und einer mehr äusserlichen Weise, das Erstere in dem Einsgewordensein mit dem ganzen geistigen Organismus der menschlichen Natur (νοῦς), in der Gesinnung, das Zweite im Einsgewordensein mit dem Organismus der verschiedenen Functionen der Sinnlichkeit (ψυχή) des Menschen vermittelst des νοῦς, in dem, was wir Talent nennen. Hiernach wird unterschieden das verbreitende Handeln, welches überwiegend auf die Bildung der Gesinnung, das Verhältniss des Menschen mit Gott gerichtet ist, das der Kirche und dasjenige, welches mehr die Ausübung der Talente zum Gegenstand hat, worin der Geist nur Agens ist mit der Richtung auf die Natur, das verbreitende Handeln im Staate.

Der Charakter des verbreitenden Handelns in der Kirche ist Verbreitung aller eigentlichen Geistesgaben nur um der Gesinnung willen. Da der heilige Geist Gemeingut der gesammten Christenheit ist und nur unter der Form eines wahren lebendigen Gemeingeistes in der Kirche wirkt, so wirkt er in Keinem ausschliessend und in Keinem ganz; er wirkt durch Einzelne, als Organ der Gemeinschaft. auf andere Einzelne. Daher ist die Behauptung, ursprünglicher Offenbarungen durch den heiligen Geist gewürdigt zu sein, eine leere Anmassung. Der

ganze Prozess der Steigerung ist anzusehen als ein Handeln der Kirche aus ihrem gemeinsamen Lebensprincip auf sich selbst. Die Gewalt des heiligen Geistes in der Kirche entwickelt sich in beständiger Steigerung, auch ohne Rücksicht auf die Individuen; er steigert die Kirche als ein Ganzes, indem er seine Vereinigung mit ihr steigert. Zu jeder Zeit manifestirt er sich in Einzelnen in einem höhern Grade, als er sich im Durchschnitt jeder frühern Zeit manifestirte und so ist immer wieder etwas in Einzelnen gesetzt, das über das Gegebene hinausgeht und dem alle Uebrigen angenähert werden müssen. Dies ist jedoch, wie das Walten der Vernunft überhaupt, keinem Calculus unterworfen (S. 375). Jede neue Entwicklung aber muss mit dem göttlichen Wort übereinstimmen (S. 434). Wenn nun Jeder auf seine eigene Auffassung des göttlichen Wortes gewiesen wird, wie soll da beurtheilt werden, was eine Stiegerung und was eine Abweichung ist? Das Gefühl, welches darüber besteht, kann niemals als ein untrügliches angesehen werden. Damit eine Steigerung möglich bleibe, muss der Grundsatz gelten: Jeder hat das Recht, sein Urtheil über Alles frei auszusprechen; es muss Freiheit herrschen auch in der Mittheilung desjenigen, was als Abweichung erscheint, weil es eine Steigerung in sich schliessen kann. Es muss ein Verkehr, gleichsam ein Dialog zwischen dem Einzelnen und der Masse entstehen und das christliche Prinzip in diesem Verkehr ist das ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ, d. h. das Wahrheitsuchen unter der Voraussetzung, die Masse werde die Wahrheit, welche ihr dargeboten wird, sobald sie dieselbe als Wahrheit erkannt hat, auch annehmen und der Darbietende werde, wenn er überzeugt wird, er habe nicht etwas Besseres dargeboten, als schon bestand, seine Behauptungen als irrthümliche zurücknehmen (S. 385). Im gemeinschaftlichen Wahrheitsuchen liegt die fortschreitende Sicherung vor falschem Auffassen. Für den Einzelnen lässt sich hier keine Regel geben, als dass er mit gutem Gewissen handle. Dazu gehört einerseits wesentlich, dass der Einzelne ein richtiges Bewusstsein von dem Standpunkt habe, den er im Verhältniss zum Ganzen einnimmt. Wer unter dem

Durchschnitt des Ganzen steht, kann das Ganze nicht steigern. Will er es dennoch, so kann er nicht mehr guten Gewissens sein und er bedarf, dass ein reinigendes Verfahren auf ihn gerichtet werde. Anderseits ist mit einem guten Gewissen unverträglich der geistliche Hochmuth, welcher seinen Impuls an und für sich für eine höhere Manifestation des göttlichen Geistes hält, als den gegenüberstehenden des Andern. (S. 423).

Die sittliche Aufgabe der Kirche in dem intensiven Verbreitnngsprocess des christlichen Geistes ist nun die, dass auch die Einzelnen zur religiösen Mündigkeit, d. h. so weit gebracht werden, dass sie ein Recht gewinnen zur Mittheilung ihres Urtheils über alles, was die Vervollkommnung der christlichen Gesinnung darstellt. Es giebt keine absolute Auctorität weder der Einzelnen, die als Organe des Ganzen wirken, noch des Ganzen, wie es in einem gegebenen Momente erscheint; die Auctorität jeder erscheinenden Sitte ist nur Durchgangspunkt für die einer noch reineren. Die fortschreitende Bildung der Kirche beruht auf dem richtigen Bewusstsein der Einzelnen von der ihnen zukommenden Stellung. Auch die Gebietenden sollen wissen, dass sie noch immer der Verbesserung bedürfen und die Gehorchenden das Bewusstsein in sich tragen, dass sie Oerter sind für die immer höher steigende Wirksamkeit des göttlichen Geistes. Die Gesammtheit gestaltet sich durch gemeinsame Anordnung und Regelung des Wirkens als Schule, bildet ihr Prinzip ihren Mitgliedern ein in der zwiefachen Form als Schule zur Erhöhung der Willensthätigkeit und als Schule zur Verbreitung der Gesinnung als Denkweise. Die erstere ist nichts anderes, als die Institution einer gemeinsamen sich gleich bleibenden Sitte, welche als gemeinsames Leben den Einzelnen so ergreift, dass er sich nicht von ihr losmachen kann, wobei die Wirksamkeit des Einzelnen keine andere ist als die des guten Beispiels. Die andere ist eine Institution zu gleichmässiger Erhaltung der Gedankenbildung des christlichen Geistes oder der Sprache nach dem Princip aller Belehrung, dass sie durchaus nichts anderes sein darf, als ein gemeinschaftliches Aufsuchen der Wahrheit, geregelt durch

die verschiedenen Verhältnisse, in welchen die Einzelnen zu einander stehen, durch die Autorität, die Jedem nach der Reife seiner Geistesbildung, nach der Vollständigkeit seines Bewusstseins, nach der Vielseitigkeit seiner Erfahrung zukommt, die aber auf freier Anerkennung beruhen muss.

Der Einzelne aber hat die Aufgabe des intensiv verbreitenden Handelns zu lösen in doppelter Beziehung: sich selbst empfänglich zu halten für jede Einwirkung christlicher Klarheit und Vollkommenheit, welche grösser ist, als die eigene und stärkend zu wirken auf Alle, die auf einer niedern Stufe stehen. Für die Receptivität giebt es keinen andern Grundsatz, als den: Prüfet Alles und eignet euch das Gute an, denn bei Jedem muss die Möglichkeit vorausgesetzt werden, er könne etwas Besseres bieten, als man selbst schon hat. Für die Spontaneität giebt es eine zwiefache Form, die accomodative, welche auf die Wahrnehmung der Empfänglichkeit, eines positiven Anknüpfungspunkts beruht und die polemische, welche correctiv durch Censur wirkt (S. 437). Im Allgemeinen muss das Bestreben vorhanden sein, ein solches Verhältniss anzuknüpfen, Eindruck zu machen auf Andere, damit sie sich ihm anschliessen und hingeben. Das ist die Verzweigung der allgemeinen Liebe, die wir Freundlichkeit nennen, welche sein und aussprechen muss das Interesse am geistigen Leben und Wohle der Menschen. Jeder behandle den Andern, wie sich derselbe ihm giebt, mit der ganzen Kraft, die er nach dieser Seite hin durch seinen besten Willen in Bewegung setzen kann.

Auf dem Gebiete des Staats ist die Aufgabe gesetzt: Bildung aller Talente und Bildung der Natur für den Geist, beides als Eins gesetzt und als wesentlich ein gemeinschaftlicher Act aller der menschlichen Gattung angehörigen Einzelwesen (S. 446). Der Staat kann kein anderes Ziel haben, als dass seine Bürger mündig werden, also solche, die durch freies Verkehr unter einander das gemeinsame Bedürfniss richtig erkennen und durch den göttlichen Geist, in welchem Vaterlandsliebe und allgemein menschliches Interesse zusammenfallen, alle Antriebe haben, die der

Staat voraussetzen muss, wenn er ihnen vertrauen soll. Denn nur hierdurch hat die Regierung eine lebendige und sichere Kenntniss dessen was zu thun ist, ohne welche sie nichts Rechtes ausrichten kann und gerade das lebendige sittliche Verkehr der Bürger besteht in nichts Anderem, als die Regierung immer aufs Neue zu bilden, d. h, sie wahrhaft zu befestigen.

Was das Verhältniss des Staates zur Kirche betrifft (S. 335 ff.), so soll freilich Alles im Staate auf die christliche Gesinnung sich beziehen, aber das regierende Princip in ihm kann kein anderes sein, als die richtige Einsicht in das Verhältniss aller menschlichen Functionen zur gesammten Natur. Die Kirche, deren regierendes Princip der von Christo ausgehende heilige Geist ist, muss den vorgefundenen Staat sich aneignen und fördern. Das Christenthum ändert an der ganzen Idee der bürgerlichen Tugend *(justitia civilis)* nichts (S. 459). Diese nämlich besteht nicht bloss in äusserlichen Handlungen, sondern ihr liegt eine Gesinnung zu Grunde, welche ohne religiöse Grundlage bestehen kann, das Princip der Gemeinnützigkeit, d. h. der reinen Beziehung des ganzen Talent- und Naturbildungsprozesses auf das Ganze, worin als einzelne Zweige das Prinzip der Uneigennützigkeit und das der Wohlthätigkeit enthalten sind (S. 457). Die bürgerliche Tugend des Christen ist nicht der Materie, aber der Form nach eine andere, als die jedes Andern, weil sie beides immer zusammenfasst, Verbreitung der Talente und Verbreitung der christlichen Gesinnung (S. 462), weil ihr die Bildung der Gesinnung das Erste ist (S. 471). Das Christenthum verwirft keine politische Form, dringt aber auf Verbesserung des Unvollkommenen und verbreitet die bessere Ueberzeugung (S. 472).

Im Dienste der christlichen Gesinnung aber gestaltet sich der Talent- und Naturbildungsprozess nach folgenden Grundsätzen (S. 472 ff.) Talent und Natur werden immer nur für den Geist gebildet. Das Christenthum setzt den Naturbildungsprozess als einen unbegrenzten, heiligt folglich alles, was sich auf die Erweiterung unserer Kenntniss auf die Natur bezieht und setzt der Ausbildung des Erkenntnissvermögens, der Speculation keine Schranken. Eben so ist kein Grund vorhanden, das Begehrungs-

vermögen zu beschränken. Lust und Unlust dürfen niemals Gegenstand des sittlichen Handelns, die Persönlichkeit überhaupt nie Ziel des Prozesses sein (s. oben). Darin liegt, dass die Beziehung des Processes auf die Glückseligkeit unsittlich ist und dass die Bildung der Persönlichkeit auf nichts bezogen werden darf, was Eigennutz heisst. Es darf folglich das Resultat des Naturbildungsprocesses niemals gänzlich erschöpft werden durch den Verbrauch; jeder über das reine Bedürfniss hinausgehende Verbrauch um des Genusses willen ist unverträglich mit einem guten Gewissen; unsittlich ist aber auch die maasslose Anhäufung des Besitzes rein aus Wohlgefallen an demselben. Dass der Process der Talent- und Naturbildung stets einen Ueberschuss geben muss über den Verbrauch, wird genauer ausgeführt (S. 492). Dieser Ueberschuss muss verwandt werden für das darstellende Handeln. So sind z. B. für den Process der Talentbildung von den Geisteswerken die eigentlichen Kunstwerke Ueberschuss des bildenden Processes und sind zur Darstellung der christlichen Gesinnung zu verwenden. Auf der äussern Seite des Processes dient der Ueberschuss zu dem was wir Schmuck nennen, als Darstellung der bildenden Thätigkeit, die an der Materie auch Form hervorbringen will. Jeder hat hier vermöge seiner Eigenthümlichkeit und Stellung sein besonderes Verhältniss zu den einzelnen Theilen der Aufgabe und seine Sittlichkeit kann auf nichts anderem beruhen als auf der Ueberzeugung, dass er als Organ des Ganzen handle. Mit dem Gelde ist ein wesentliches Mittel gegeben, den Ueberschuss theils zu bestimmen, theils über denselben zu disponiren. Nun ist es ein Factum, dass Unsicherheit besteht in Beziehung auf die Resultate des Naturbildungsprocesses und diese Unsicherheit gehört der menschlichen Ohnmacht an. Des Menschen sittliche Aufgabe ist aber Herr der Erde zu werden und ein wesentlicher Theil dieser Aufgabe ist die Aufhebung jener Unsicherheit. Entsteht also mit dem Gelde die Möglichkeit, relativ unvergängliche Ueberschüsse zu gewinnen: so entsteht auch die sittliche Forderung, sie zum Theil dazu anzulegen, dass der Unsicherheit gewehrt werde. Die Thätigkeit muss die Form der Gemeinschaft bekommen und der Einzelne nur als Organ des Ganzen handeln.

Hierauf beruhen die Assecuranzgesellschaften. Beide Aufgaben aber, den Ueberschuss zu verwenden auf Vergrösserung des Exponenten in extensiven und intensiven Wachsthume des Naturbildungsprocesses, und ihn zu verwenden auf das darstellende Handeln, müssen, wenn auch in verschiedenen Verhältnissen, Hand in Hand gehen. Wer alle seine Kräfte auf die eine legt, so dass er die andere negirt, handelt unsittlich und macht auch die zu einer eitlen und nichtigen, auf deren Lösung er es abgesehen hat. Denn beide sind wesentliche Theile der Gesammtaufgabe. Das wirksame naturbildende Handeln ist keineswegs bloss Mittel, sondern in sich selbst Zweck und unmittelbar aufgegeben; der Ueberschuss ist nichts als diejenige Darstellung desselben, wodurch sich der Mensch als Herrn der Erde documentirt. Denn ohne Ueberschuss erscheint der Mensch immer als der Bedürftige. (S. 496 ff.). Nun concentrirt sich freilich in dem Hauswesen eines reichen Mannes ein bedeutendes Maass des Ueberschusses. Ist der Reiche sittlich, so sieht er seinen Ueberschuss durchaus nur an als ein Product der gemeinsamen Selbstthätigkeit aller. Aber auch bei Verwendung des Ueberschusses soll er nur als Organ des Ganzen handeln, wobei jedoch Alles auf sein Gewissen ankommt. Treibt ein reicher Mann gar keinen Luxus, so tadeln wir das nicht weniger, als wenn er sich durch Luxus zu Grunde richtet; was zwischen diesen beiden Extremen liegt, ist Spielraum der persönlichen Eigenthümlichkeit. Das darstellende Handeln ist gleichberechtigt mit dem wirksamen und es kommt bei dem verhältnissmässig stärkern Hervortreten des ersteren (des Schmucks, des Luxus) nur darauf an, dass die ursprüngliche Willensbestimmung rein sei (S. 668).

Ferner gehört zur Sittlichkeit des Natur- und Talentbildungsprocesses, dass beide Seiten desselben, die Bildung der menschlichen Natur und die Bildung der äussern Natur für den Menschen, nicht von einander getrennt werden dürfen. Wenn in der mechanischen Thätigkeit die Talentbildung völlig Null wird, so ist sie keine sittliche mehr, weil der Zusammenhang mit der Gesinnung

abgebrochen ist und der Mensch als unfreier Stellvertreter der Maschine, als Sklave erscheint. Es muss daher in der Gesellschaft beides in gleichem Verhältnisse stehen und immer Schritt halten, einerseits die Theilung der Geschäfte und anderseits das Eintreten der Maschinen, der bloss mechanischen Kräfte an die Stelle der lebendigen, wenn nicht der Process unsittlich werden soll. Denken wir uns auf der andern Seite die überwiegende Talentbildung mit zurücktretender Naturbildung im wissenschaftlichen Process, so scheint hier die Richtung auf die Naturbildung ganz zu fehlen. Allein die Gesetze des Naturbildungsprocesses gehen doch aus jenem hervor; auch nimmt jeder Wissenschaftliche durch seine Selbsterhaltung am letzteren Antheil. Die wahrhafte Ergänzung aber liegt darin, dass die Talentbildung nicht getrennt werde von der Ausübung und vom Lehren, ohne welche sie ein lebloses inneres Brüten wird. Ausser diesen beiden Extremen aber giebt es eine Thätigkeitsform, welche das Gleichgewicht zwischen den beiden Elementen des Processes in sich trägt, die Kunst im weiteren Sinne, denn diese ist immer talentbildend und in ihrer Ausführung auch naturbildend. Deshalb sollen jene beiden zum Extrem sich hinneigenden Thätigkeiten Kunst werden. Die Wissenschaft wird Kunst in jeder darstellenden Production, der Mechanismus wird Kunst in seinem Zusammenhang mit der Totalität des Lebens. Je mehr also in jedem Einzelnen ebenso die Beziehung auf die Kunst selbst gesetzt ist, desto mehr ist in seinem Processe die ganze Sittlichkeit gesetzt.

Hiernach bestimmt sich nun auch die Sittlichkeit des Berufs. Schleiermacher behandelt dieses Problem genauer in Beziehung auf die verschiedenen Kunstzweige in der Sphäre des darstellenden Handelns, aber das Problem gehört offenbar dem Gebiet des verbreitenden Handelns an. Im Allgemeinen geht er davon aus, dass jede der menschlichen Natur wesentliche Form, jede Form, die sich ethisch begreifen lässt, Organ des göttlichen Geistes werden müsse, wie sie Werk desselben ist. Es darf also kein Kunstzweig

ausgeschlossen, jedoch nicht jeder derselben unbedingt zu einem besondern Lebensberufe gemacht werden (Beilage S. 192 und S. 672). Jeder besondere Beruf nämlich muss einerseits auf einer eigenthümlichen Anlage beruhen, anderseits ein eigenthümliches Glied des Naturganzen sein, worauf gewirkt werden soll, so dass er im öffentlichen Leben sein Maass und seine Regel findet (S. 681, 682) und das Maass der Sittlichkeit des besondern Berufes hängt ab von dem Maasse, in welchem er mit dem allgemein menschlichen Berufe zusammenstimmt. Wer nun nur den Beruf eines Seiltänzers hat, die Ausbildung des Leibes zu seinem besondern Lebensberufe macht, gewährt uns nicht die geringste Garantie für die Erfüllung des allgemein menschlichen Berufes. Wie steht es mit dem Beruf des Schauspielers? Es giebt Berufsweisen, welche nur entstehen aus dem überwiegend hohen Maasse eines einzelnen Talents und wer ein solches hat, hat kein Recht, es der Gemeinschaft zu entziehen (Beilage S. 189). Nun beruht der Beruf des Schauspielers allerdings auf einen eigenthümlichen Talent, dem mimischen, aber dieses findet schon seine volle Anwendung im Kreise der freien geselligen Darstellung (?), wie es denn Personen aus allen Ständen der Gesellschaft giebt, die eine grosse Virtuosität im Mimischen haben. Was das Zweite betrifft, so kann man nicht behaupten, der Schauspielerberuf sei darauf gegründet, die dramatische Dichtkunst zu ihrer vollen Existenz, d. h. das in vielen Beziehungen noch unbestimmte Kunstwerk des Dichters zur vollständigen individuellen Darstellung zu bringen. Vielmehr beruht die Kunst unserer Schauspieler auf dem Vorhereinüben vor dem Spiegel, auf der mikrologischen Beobachtung dessen, was sich auf die äussere Darstellung bezieht. Ferner hat bei uns der Schauspieler gar keinen Einfluss darauf, den Geschmack des Publicums zu bilden, denn er spielt eine dem Dichter so untergeordnete Rolle, dass ihm absolut kein correctives Handeln möglich ist. In einem solchen Verhältniss aber soll Niemand stehen, dass er zwar etwas hervorbringen hilft, aber keinen Einfluss darauf haben

kann, dass es besser wird. Es erscheint hiernach höchst misslich, diese sogenannte Kunst zu einem besondern Berufe zu machen; es sind hierbei indess die besondern Verhältnisse und der gesellige Gesammtzustand zu berücksichtigen (S. 682). (Auf die eigentlichen Künstler unter den Schauspielern findet dies strenge Urtheil offenbar keine Anwendung). Die Musik zum Gegenstand eines besondern Berufs zu machen, kann Niemand bedenklich finden, denn sowohl die Composition als die Ausführung derselben erfordert die Entwicklung eines besondern Talents. Die öffentliche Art ihres Auftretens hat in Nichts Anderem ihren Grund, als in der Verlegung der Privatgeselligkeit an einen öffentlichen Ort zum Behufe eines grösseren Genusses. Wie verhält es sich mit dem Beruf zur Poesie? Einerseits zeigt die Erfahrung, dass viele junge Gemüther in dem Bestreben untergehen, die Poesie zu ihrem besondern Berufe zu machen; ja aus der grossen Menge derer, die ihr ganzes Leben der Dichtkunst gewidmet haben, ragen nur Wenige hervor, von denen man nicht sagen kann, dass sie mehr oder weniger moralisch untergegangen sind — das unvermeidliche Resultat, wenn sich der Einzelne einem Gegenstand hingiebt, der nicht sein Maass und seine Regel im öffentlichen Leben hat. Wollten wir nun die allgemeine Regel aufstellen, der Dichter solle ausserdem einen besondern Beruf haben, so stehet dem entgegen, dass das rein Intellectuelle nicht so zu bestimmten Zeiten verrichtet werden kann, dass ein poetisches Talent nicht eingezwängt werden darf in die Lücken, welche ein anderer Beruf lässt, dass der Dichter in jedem Momente, in welchem sein Genius sich regt, demselben muss folgen können. Man muss daher sagen: der Dichter bedarf eines anderweitigen Berufes, aber dieser muss der Art sein, dass die Geschäftsführung, die er fordert, nicht streng an bestimmte Stunden gebunden ist. Dass die Poesie den ausschliesslichen Beruf ausmache, bedarf in jedem einzelnen Falle gleichsam als eine Ausnahme einer besondern Rechtfertigung.

Endlich wird genauer ausgeführt, dass dieser ganze Bildungsprocess in Beziehung auf den Geist ein gemeinschaftlicher sein muss (S. 475). Die Thätigkeit ist gemeinschaftlich und das Ge-

bildete, der Besitz ist gemeinschaftlich. Die Gemeinschaftlichkeit wird absolut gesetzt in dem Gefühle der allgemeinen Menschenliebe, für welches es, weil es auf die absolute Einheit geht, keine bestimmte Form giebt (Beilage S. 92). Die Gemeinschaft ist der eigentliche Beziehungspunkt des ganzen Processes und zwar die Gemeinschaft des ganzen Menschengeschlechts. Der Christ kann das ursprüngliche Bewusstsein der Familiengemeinschaft, in welcher er steht und der Beziehung des Processes auf dieselbe nicht anders in sich tragen als so, dass es zum allgemein menschlichen Bewusstsein erweitert ist. Es ist freilich die herrschende Ansicht, des Staates Sittlichkeit sei, seinen eigenen Vortheil zu suchen. Das wäre aber gänzliche Trennung der Politik von der Moral, also ein Widerspruch gegen das Christenthum, denn jede christliche Gesammtheit muss die Pflicht, die christliche Gesinnung zu verbreiten und zu erhöhen, folglich auch den gesammten Naturbildungsprocess immer auf die Gesinnung zu beziehen, als eine Pflicht gegen die ganze Menschheit ansehen. Freilich hat der Staat unmittelbar es mit der Gesinnung nicht zu thun, allein durch sein relativ abgeschlossenes Talent- und Naturbilden darf das allgemeine Streben des göttlichen Geistes, sich über das ganze Menschengeschlecht zu verbreiten, nicht gehemmt werden. Folglich muss der Staat seinen Unterthanen volle Freiheit gestatten, ihren Verpflichtungen in dieser Beziehung nachzukommen und da das nur möglich ist ohne Beschränkung der Sittlichkeit und mit Bewahrung eines guten Gewissens bei einem ganz allgemeinen und friedlichen Verkehr aller Völker: so darf er seinen Naturbildungsprocess nur ordnen und betreiben als lebendiges Organ der absoluten Gesammtheit und für dieselbe. Kann auch der Staat oder das Volk das Urtheil der absoluten Gesammtheit nie bestimmt vernehmen, weil diese nicht in bestimmten Formen zu handeln vermag, so kann es doch rein aus Liebe zur absoluten Gesammtheit handeln (S. 491). Die vollkommene Sittlichkeit der Staaten ist bedingt durch ihr Bestehen mit der allgemeinen Menschenliebe d. h. mit dem allgemeinen Frieden (Beilage S. 92).

Als Organ des Ganzen oder der Gemeinschaft

soll nun auch Jeder die Selbsterhaltung und die Wohlthätigkeit ausüben. Wenn Jeder für sich selbst nur im Auftrag der ganzen Gemeinschaft sorgt, so verschwinden hiermit alle Collisionen dieser Pflicht mit andern Pflichten (S. 463). Die Aufgabe des Einzelnen ist, seinen Besitz zu erweitern; die allgemeine fordert mit der Gemeinschaftlichkeit des Processes Vertheilung der Arbeit, Tausch, eine gemeinsame Ueberzeugung vom Werth der Dinge. Auch beim Tausch soll Jeder handeln als Organ des Ganzen. Es ist nicht sittlich, sogleich zu Gunsten des Andern den eigenen Vortheil aufzugeben, denn jeder Sittliche ist nicht weniger Repräsentant des Ganzen, wenn er seines Eigenen auf die rechte Weise wahrnimmt, als wenn er jedem Andern zu dem verhilft, was ihm zukommt, und das Ganze leidet nicht weniger, wenn ich zu Schaden komme, als wenn ein Anderer. Bestimmte, schnelle und sichere Entscheidung über Besitz und Verkehr muss gesucht werden durch die Civilgerichtsbarkeit. (S. 478). — Muss also der ganze Process von der Gesammtheit ausgehen und für die Gesammtheit betrieben werden, so folgt, dass der Einzelne von der Gesammtheit das Maximum seiner Talentbildung, und die Gesammtheit von dem Einzelnen, ihrem Organ, das Maximum seines Antheils an der Bildung der äussern Natur fordern muss. Hier ist eine Lösung der entgegengesetzten Ansprüche nur möglich, wenn der göttliche Geist das Agens ist und die Gesammtheit treibt, sich das selbst als Aufgabe zu stellen, was der Einzelne für sich ansprechen muss und den Einzelnen, sich das als Aufgabe zu stellen, was dem Ganzen aufgegeben ist. (S. 488). So sollen auch in der Wahl des Berufs für den Einzelnen dieser und die Gemeinschaft zusammen wirken, der Erstere bei mangelnder Selbsterkenntniss der Selbstbestimmung sich enthalten; die Gemeinschaft aber soll das Individuelle des Einzelnen und das Urtheil des Hauses berücksichtigen. (S. 490). Alle aber müssen immer davon ausgehen, dass die Kirche aller Thätigkeiten bedarf, also auch aller Gaben, auf denen die verschiedenen Thätigkeiten ruhen und dass der wahre Werth eines Jeden nicht zu messen ist

nach dem Gebiete, auf welchem er thätig ist, sondern nach der Treue seines Wirkens, welche ohne rastloses Streben nach Vervollkommnung nicht denkbar ist. Aber dabei soll sich der Einzelne nicht messen mit dem Einzelnen, sondern mit der Idee; alle, die dasselbe Geschäft treiben, sollen sich als Eins ansehen und das Vollkommenste erstrebt werden ohne Wetteifer und Neid.

Die Form der Gemeinschaftlichkeit in der Talent- und Naturbildung kann nicht die der Gütergemeinschaft sein, denn quantitative Gleichheit der Vertheilung ist unmöglich wegen nothwendiger Ungleichheit der Naturanlagen und daraus folgender Ungleichheit der Mittel zum Erwerbe und wegen nothwendiger Ungleichheit des Verbrauchs bei primitiver Ungleichheit der Familien. Ferner darf niemals ein Theil des Bildungsprocesses durch einen andern aufgehoben werden. Der Typus desselben muss an allen Punkten derselbe sein, ohne dass die Eigenthümlichkeit des Bildenden und Gebildeten dabei leidet umgekehrt. Das Sittliche ist, nicht träge festzuhalten am Alten und nicht Lust haben am Neuen als Neuen, sondern rein nach seinem Gewissen zu entscheiden, in welchem Maasse beim Alten zu bleiben ist oder das Neue zu ergreifen, ohne dass jemals die Unpartheilichkeit des Urtheils über das was auf der entgegengesetzten Seite liegt geschwächt wird.

3. Das darstellende Handeln.

Das höhere Selbstbewusstsein unter der Form der Seligkeit, in so fern es gar nicht unter dem Gegensatz von Lust und Unlust steht, ist das eigentliche Grundgefühl des Christen, das Gefühl, dass es eine Herrschaft des Geistes über das Fleisch giebt; es ist gegeben durch den Grundcharakter des ganzen menschlichen Wesens. Das wirksame, d. h. das reinigende und verbreitende Handeln, kann nur den eigentlichen Weg bezeichnen, um zur vollkommnen Herrschaft des Geistes über das Fleisch zu gelangen oder zu dem darstellenden Handeln, welches Ausdruck dieser Herrschaft ist. Entspringt dieses nun aus der relativen innern

Seligkeit des Menschen, so scheint es erst nach Vollendung des wirksamen seinen Anfang nehmen zu können, allein anderseits setzt das wirksame Handeln in seinen beiden Formen jene relative Vollendung des Selbstbewusstseins voraus, da nur von einer solchen ein sittliches Wiederherstellen und Entwickeln ausgehen kann. Es giebt kein Handeln, worin nicht ein darstellendes Element wäre, denn jenes Grundgefühl tritt ins Bewusstsein überall, wo reine Besinnung ist. Das darstellende Handeln erscheint also als Null in Bezug auf Wirksamkeit und verliert das leidenschaftliche; das innerliche Selbstbewusstsein wird in demselben äusserlich. Das Wesen des darstellenden Handelns besteht in einer solchen Aeusserung des Innerlichen, dass es als das, was es ist, erkannt werden kann, als Zustand der freien Herrschaft des Geistes über das Fleisch und Bewusstsein der Seligkeit. Dieses Aeusserlichwerden beruht auf der Nothwendigkeit der Gemeinschaft, der Communication der momentanen Zustände in zwiefacher Beziehung: in so fern nämlich der Mensch ein zeitliches Wesen ist, findet eine Communication des Moments an den anderen statt, insofern er ein Gattungswesen ist, eine Communication von einem Einzelwesen an das andere. Das darstellende Handeln beruht also auf Gemeinschaft und bringt Gemeinschaft hervor; ja es ist das in die Erscheinung treten der Gemeinschaft selbst. Daher kann sein Princip kein anderes sein, als die Liebe, die Liebe derer zu einander, welche durch die Identität des Geistes einander gleich sind, die brüderliche Liebe und in der mehr äusserlichen Sphäre die allgemeine Menschenliebe. Das Darstellen ist nichts Anderes, als die beständige Realisation des menschlichen Wesens selbst. Und diese innere Nothwendigkeit des beständigen Zusammenfliessens des durch die Persönlichkeit getrennten Selbstbewusstseins ist das Wesen der brüderlichen Liebe und bedingt beides, das darstellende Handeln und die Continuität der Gemeinschaft. Die brüderliche Liebe ist so die Basis der religiösen Gemeinschaft, der Kirche, deren Glieder demnach wesentlich unter einander gleich sind; dem heiligen Geist

oder dem absoluten Erhabensein Christi gegenüber verschwindet alle Ungleichheit. Von dieser innern Sphäre der Kirche wird unterschieden die äussere oder allgemein gesellige.

Dasjenige Handeln nun, welches das Eintauchen der Persönlichkeit in das religiöse Selbstbewusstsein und Gemeingefühl der innern Sphäre oder der Kirche darstellt, ist der Gottesdienst. Dieser ist der Inbegriff aller Handlungen, wodurch wir uns als Organe Gottes vermöge des göttlichen Geistes darstellen. Das höhere Gefühl unter der christlichen Form besteht wesentlich aus zwei Elementen, dem Bewusstsein der noch nicht gewordenen Einigung mit Gott, der Demüthigung vor Gott und dem erhebenden Bewusstsein der gewordenen, dem Antheil an Gott. Diese Elemente sind in Allen und darum ist Jeder in der Kirche (Beilage S. 25, 26). Der göttliche Geist muss Besitz nehmen von dem ganzen geistigen Organismus des Denkens und Wollens. Die Anwendung dieser Functionen, insofern sie nach Aussen etwas bewirken und im Subject eine Fertigkeit hervorbringen, gehört dem wirksamen Handeln an. Dieses also bringt die Annäherung an den Zustand der Seligkeit hervor, aus welchem das darstellende Handeln, jenes Verhältniss aussprechend, hervorgeht. Hier sind nun wiederum zwei Gebiete zu unterscheiden, das des Gottesdienstes im engern Sinne, in so fern im höhern Gefühle das religiöse dominirt und im darstellenden Handeln das wirksame nur anhängt, und der Gottesdienst im weitern Sinne, worin der Zusammenhang beider überwiegt, so dass derselbe über das thätige Leben, das ganze wirksame Handeln sich verbreitet. Was nun den Gottesdienst im engern Sinne betrifft, so stellt sich derselbe dar in einem Ganzen von Kunstthätigkeiten, wobei hauptsächlich die redenden Künste und die Musik in Betracht kommen. Der Form der Darstellung nach müssen Einzelne überwiegend selbstthätig und die Andern überwiegend receptiv sein. Es darf jedoch die Selbstthätigkeit des Processes nicht bis zum Extrem gesteigert werden, wie im Messgottesdienst, wo ein wirkliches gegenseitiges Verhältniss zwischen dem allein selbstthätigen Priester und den Aufnehmenden nicht mehr statt findet (S. 543). Der Gottesdienst

soll kein *opus operatum* sein, sondern ein lebendiges Hervortreten des christlichen Bewusstseins in den Einzelnen zu einem gemeinsamen Leben. Es darf keinem Gottesdienste an einem Element fehlen, in welchem sich die Productivität Aller, wenn auch in untergeordneter Weise äussern kann. (So bei uns der Gesang der Gemeinde). Bewusstsein und Klarheit des Bewusstseins ist der natürliche Charakter des öffentlichen Gottesdienstes; seine Vollkommenheit besteht darin, dass das Gemeinsame auch wieder das Persönliche und Unbewusste lebendig producirt. Das Objective im Gottesdienste ist das Kunstganze und indem der Einzelne dieses aufnimmt, muss die religiöse Erregung in ihm gesteigert werden und zwar nur durch das Gemeinsame. Gedankenlose Symbole sind etwas Unsittliches. Als organisches Ganzes constituirt sich der Cultus aus solchen Formen, worin ein Uebergewicht des demüthigenden oder des erhebenden Elementes gesetzt ist. In einzelnen Theilen dominirt das individuell christliche, in andern tritt es zurück. Es darf jedoch nur in so fern vom christlichen Princip abstrahirt und eine Darstellung des allgemein religiösen Princips gesucht werden, als es zur Anknüpfung für die Verbreitung des Christenthums nothwendig ist. Einzelne Elemente geben kunstloser aus dem Gefühl hervor, z. B. das Gebet; andre haben mehr Kunstgehalt. Die letzteren bilden den Körper des öffentlichen Gottesdienstes, die anderen die Privatergiessungen des häuslichen Gottesdienstes. Das Wesen und die absolute Sittlichkeit des Gottesdienstes tritt nur da hervor, wo der öffentliche und der Privatgottesdienst zusammen sind und einander beleben und ergänzen. — Die Vollkommenheit eines jeden Mitglieds einer Gemeinschaft der religiösen Darstellung ist der Religionseifer, der nur in so fern rein ist, als er das wirkliche Verhältniss einer bestimmten kleinen Organisation zu ihrem Ganzen ausdrückt, als er sittlich durch die Ueberzeugung motivirt ist. Die Vollkommenheit des Einzelnen im Act der religiösen Darstellung selbst ist die Andacht.

Der Gottesdienst im weitern Sinne besteht in der

Darstellung der Herrschaft des Geistes im christlichen Sinne über das Fleisch, in der christlichen Tugend so fern sie nicht Uebung, sondern reine Ausübung ist. Das Handeln dieser Sphäre tritt im allem reinigenden und verbreitenden Handeln, ganz abgesehen von dem eigentlichen Zwecke der Handlung, hervor in der Leichtigkeit der Ausübung als Darstellung von dem Grade der Herrschaft des Geistes über das Fleisch ohne Anstrengung. Es bedarf einer äussern Veranlassung, eines Affects, gegen welchen es die Reaction ausdrückt und äussert sich in dem sittlich Schönen oder Anmuthigen, und dieses ist der wesentliche Charakter desselben (S. 604). Es erzeugt nach den verschiedenen Richtungen hin jene vier christlichen Tugenden die wir oben bereits im Allgemeinen kennen lernten. Die gegen den Affect der Lust gerichtete Tugend ist die Keuschheit. Das sinnliche Wohlgefallen soll nicht fehlen, aber es soll niemals die Impulse geben, keine Begierde erzeugen; es soll für sich nur Receptivität sein und erst dann Spontaneität werden, wenn es durch den Geist hindurchgegangen ist. Das ist die Keuschheit im sinnlichen Genuss, die keiner Selbstbeherrschung mehr bedarf. Das Aushalten des unangenehmen Eindrucks, ohne dass dadurch eine rein sinnliche Thätigkeit als Rückwirkung entsteht, ist die Geduld. Im christlichen Leben nämlich muss der Grundton des Selbstbewusstseins die Heiterkeit sein, die der irdische Abglanz der Seligkeit ist und Ausdruck der Herrschaft des Geistes. Der sinnlich unangenehme Eindruck soll keine sinnliche Selbstthätigkeit hervorbringen, das geistige Leben nicht stören. Daher besteht die wahre Geduld darin, dass sie nicht nur keine sinnliche Reaction aufkommen lässt, sondern dass die Leichtigkeit der Herrschaft des Geistes zur Anschauung kommt, die innere Heiterkeit, welche die sittliche Anmuth repräsentirt und vor der sich das Pathematische des Eindrucks ganz verliert. Dass diese mit der Apathie, der Stumpfheit gegen den Schmerz nichts gemein hat, versteht sich von selbst. — Das Gemeingefühl in seiner Aeusserung gegen die Einzelnen ist die brüderliche Liebe; auch dieses kann zu einem leidenschaftlichen Zustand aufgeregt werden, wenn es durch die moralische Unvollkommenheit eines

Andern verletzt wird. Die Tugend der Langmuth ist die ungestörte Fortdauer dieser Liebe, welche keine selbstthätige sinnliche Rückwirkung von der verletzten Empfindung ausgehen lässt, sondern die Rückwirkung geht rein vom Geiste aus, so dass der Mensch gleich offen bleibt für die Totalität der sittlichen Aufgabe. Wendet sich die Empfänglichkeit Anderer einem Einzelnen als Organ des Ganzen zu, so kann dadurch das Bewusstsein seines Uebergewichts in Verhältniss zu ihnen d. h. Hochmuth, Eitelkeit entstehen. Christliche Demuth ist der natürliche Name dieser sittlichen Schönheit, welche eben darin besteht, dass alle Versuchung zum Hochmuth gar nicht als solche erscheint. Der Demüthige hält sich an den Ort, der ihm vom Ganzen in der sittlichen Aufgabe angewiesen ist und tritt nicht aus demselben heraus um eines nur zwischen Einzelnen bestehenden Verhältnisses willen.

In diesen Tugenden ist der allgemeine Charakter der sittlichen Schönheit und Anmuth, der Tugend, so fern sie reine Ausübung ist, vollständig zusammengefasst. — Auch im geselligen Leben, in wie fern es darin ein darstellendes Handeln giebt, müssen sich diese Tugenden zeigen als die Basis, worauf das ganze sittliche Verhältniss der Christen ruht, ja wir werden den sittlichen Werth jedes verbreitenden und reinigenden Handelns nach dem Maasse messen können, in welchem es diese Tugenden vollständig in sich hat.

Alle einzelnen sittlichen Handlungen sind nur Darstellung der gesammten Sittlichkeit unter der Potenz einer bestimmten allgemeinen sittlichen Handlung, so fern das Verhältniss noch dasselbe ist, wie bei der ursprünglichen Willensbestimmung. Die Sittlichkeit alles wirksamen Handelns, insofern es als Darstellung einer frühern Willensbestimmung angesehen wird, besteht darin, dass der Einzelne als organischer Theil des Ganzen in jeder einzelnen Handlung das Dasein und sittliche Wesen des Ganzen eben so in sich aufnimmt und darstellt, als es in der ursprünglichen Willensbestim-

mung postulirt war, (da das Princip alles Handelns die brüderliche Liebe ist). Etwaige Unvollkommenheiten der ursprünglichen Willensbestimmung sind aus der Darstellung zu entfernen; — reformatorisches und steigerndes Handeln muss wenigstens als Minimum immer mitgesetzt sein. — Je mechanischer eine Thätigkeit ist, desto weniger kann sie an und für sich die volle Darstellung der ursprünglichen Willensbestimmung sein, allein desto mehr lässt sie auch für den göttlichen Geist ein Vacuum, das ausgefüllt werden muss. Das kann geschehen theils durch darstellendes Handeln z. B. Singen bei der Arbeit, theils durch andere im Zusammenhang des Lebens schon angeknüpfte geistige Thätigkeit z. B. Fortsetzung einer Meditation bei einer zu grosser Fertigkeit gediehenen Berufsarbeit.

Die äussere oder allgemein gesellige Sphäre umfasst das darstellende Handeln im Zusammensein der Menschen, sofern dasselbe der christlichen Gemeinschaft schon vorangeht und relativ von ihr unabhängig ist, als überwiegend beschauliches und geniessendes (nicht geschäftiges). Das gesellige Leben bringt in der gemeinschaftlichen Bildung des Menschen und der Natur ein Gefühl von Lust und Unlust hervor und diesem liegt zu Grunde das Selbstbewusstsein des Menschen von seiner höhern Natur, welches in ein darstellendes Handeln ausgehen muss. Dieses allgemein gesellige Darstellen ist ebenfalls einerseits am wirksamen Handeln, anderseits ist es ein solches rein für sich, welches, gleich dem Gottesdienste im engern Sinne, keinen Zweck hat, als die Selbstmittheilung durch die Offenbarung. Das letztere zerfällt wiederum in zwei Gebiete, das der strengern Form oder der Kunst, und das der freieren Form, das einzelne flüchtig vorübergehende Handeln, wie es aus den momentanen geselligen Verhältnissen entsteht, das Spiel im weitesten Sinne. Die erstere wird auf die individuelle, das zweite auf die universelle Erregtheit des Gefühls zurückgeführt (Beilage S. 58). In dem Maasse als die Gesellschaft gebildet und mündig wird, entwickelt sich in ihr auch ein gemeinsames Kunstgebiet. Während auf dem religiösen Gebiete das Verhältniss des Einzelnen zum Ganzen dominirt, so herrscht hier das Verhältniss des Einzelnen zum

Einzelnen vor und es vermischt sich die allgemein gesellige Form im engern Sinne, die festliche und die mehr unwillkührliche in der freieren Form hervortretende. Die Grundbedingung jeder reellen Gemeinschaft ist Identität der Sitte, d. h. Bestimmtheit des Aeussern durch das Innere; die Sitte muss veränderlich, der Verbesserung fähig sein, die letztere aber an das Bestehende sich anschliessen (Beilage S. 44 ff.).

Hier entsteht nun oft Streit zwischen den Forderungen der christlichen Sittenlehre und denen der geselligen Sitte; die letztere z. B. fordert nicht selten ein Hervortreten, welches von der christlichen Demuth als Anmassung verworfen wird; ferner gilt im Leben, was die Idee der Keuschheit betrifft, ein ganz anderer Maassstab der Beurtheilung als der oben bezeichnete. Das Christenthum kann bei solchen Conflicten das Sichausschliessen aus der Gesellschaft nicht gut heissen; es fordert beides, dass der Einzelne ihm überall treu bleibe und dass er es in die öffentlichen Sitte einführe. Wo nur das Dilemma der Wahl zwischen beiden übrig bleibt, da muss der Einzelne dem christlichen Princip treu bleiben. Allein es ist ein Missverständniss des christlichen Princips, wenn die alte Asketik eine solche Gestaltung der geselligen Verhältnisse postulirt, welche dieselbe Wirkung hervorbringt, wie die natürliche Apathie, z. B. das Trennen beider Geschlechter, denn da kann die Tugend der Keuschheit sich nicht ausbilden. Man darf also keine übertriebenen Forderungen aufstellen, weil dadurch eine Hemmung der natürlichen menschlichen Verhältnisse entsteht. Die allgemeine Formel für dieses Gebiet ist die (S. 630): Der Christ als einzelner muss in allen seinen geselligen Verhältnissen gegen alle Einzelnen die darstellenden christlichen Tugenden anstreben, sie überall manifestiren, aber zugleich auch immer dahin wirken, dass das Gemeingefühl in jeder Gesammtheit, der er angehört, immer mehr in Uebereinstimmung gebracht werde mit den Forderungen des christlichen Princips. Er darf z. B. die ihm wiederfahrenen Beleidigungen nicht selbst rächen, aber die bürgerliche Gesellschaft hat für Formen

zu sorgen, in welchen sie den öffentlichen Unwillen gegen Beleidigungen Einzelner aussprechen kann, damit das System der persönlichen Rache nicht fortgesetzt werde.

Was das quantitative Verhältniss der geselligen Darstellung zu den übrigen Gebieten betrifft, so darf dieselbe nicht einen solchen Charakter annehmen, dass damit das christliche Bewusstsein nicht zu vereinigen ist, denn das endet in eine gänzliche Zerstreuung des Gemüths, aber man darf auch nicht fordern, dass jede gesellige Darstellung eine eigenthümlich christliche sei, denn das schwächt nothwendig den Gemeingeist und verkürzt die Totalität des sittlichen Lebens. (S. 669). Ueberall wo die Ordnung des christlichen Lebens sich von allen Verhältnissen in der Welt zurückzuziehen bemüht gewesen ist, ist auch die religiöse Darstellung selbst sehr bald in der Dürftigkeit der Elemente verarmt und etwas Mechanisches geworden. Wir müssen uns eben so weit entfernt halten von der engherzigen Strenge, die Alles verwirft, was nicht unmittelbar aus dem christlichen Geiste hervorgegangen ist, als von der Laxität, die alles Vorgefundene vertheidigt, auch in so fern es in Widerspruch steht mit dem christlichen Geiste (S. 671). Das Uebermaass der christlichen Darstellung ist vorhanden, wenn sie Jemand fortsetzte, während seine Kraft dazu schon erlahmt wäre, denn dann wäre der Geist in ihr nicht mehr beschäftigt, folglich auch keine Wahrheit in der Darstellung. Diese Grenze der Wahrheit aber, welche eingehalten werden muss, ist für Jeden eine andere. Dasselbe darstellende Handeln kann in dem Einen rein und unschuldig, im Andern sündlich sein. Was Jedem in seinem Gewissen Sünde ist, d. h. wovon er sich bewusst ist, dass der Geist ihm nicht den Impuls dazu gegeben hat, das muss er unterlassen, während ein Anderer, der das entgegengesetzte Bewusstsein in sich trägt, es sicher thun kann. (S. 636). Die gesellige Darstellung wurzelt in dem Bewusstsein von der Zusammengehörigkeit der Menschen im Volksdasein und im bürgerlichen Vereine und wie ihre Reinheit auf der Lebendigkeit dieses Bewusst-

seins beruht, so ist sie selbst die nothwendige Bedingung dafür. Ihr Recht wird ihr also verkürzt, wenn sie in dem Maass beschränkt wird, dass die Frische und Gesundheit des Volksdaseins und des bürgerlichen Vereines leidet. Hieraus folgt, dass der Einzelne dann sich nicht mehr als Organ des Ganzen im Naturbildungsprocesse fühlt, dass er denselben eigennützig betreibt, wie es denn eine allgemeine Erfahrung ist, dass die Leute, die sich besonders mit der Frömmigkeit beschäftigen, unter allen die eigennützigsten sind. Dies liegt lediglich darin, dass die Geselligkeit fehlt, ohne welche die ganze bürgerliche Geschäftigkeit ihren sittlichen Charakter verliert, eigennützig wird. Darum muss der geselligen Darstellung ihr Recht gesichert werden und ob es ihr gesichert ist oder nicht, sieht man daraus, ob das gemeinsame Interesse im Naturbildungsprocesse immer mehr herrschend wird oder immer mehr verschwindet. Es ist sehr schwer, in dieser Hinsicht ein gutes Gewissen zu behaupten, weil es nur in dem Maasse möglich ist, als man immer das Ganze überschaut, was offenbar nicht Jedermanns Sache ist. Desto wichtiger ist aber, dass diejenigen, die den Ton angeben, auf einem solchen Standpunkte stehen, dass sie kein Missverhältniss begünstigen. — Hat sich Unsittlichkeit in die gesellige Darstellung eingeschlichen, so ist ein correctives Handeln darauf zu richten, was aber von Niemand ausgehen kann, der sich von der geselligen Darstellung ganz zurückzieht. Wer sich zurückzieht, entzieht sich einem wesentlichen Theil der sittlichen Aufgabe. — Ueberhaupt aber müssen wir darauf zurückgehen, dass auf dem Gebiet der geselligen Darstellung die ausübenden christlichen Tugenden überall mit zur Darstellung kommen müssen und dass Jeder von sich selbst und für sich selbst nur in so fern sagen kann, das Gebiet der geselligen Darstellung stehe in Uebereinstimmung mit dem religiösen Principe, in wie fern er in der religiösen Darstellung selbst sich in der Ausübung dieser Tugenden befindet. Vorzüglich haben wir darauf zu sehen, dass der erste Act, das Sichhineinbegeben des Einzelnen in die

Gemeinschaft zum Behufe der Darstellung, auf einem geistigen Impulse beruhe. Nach der andern Seite ist, da alles wirksame Handeln das darstellende voraussetzt, das darstellende gesellige Handeln gleichsam der Maassstab für die Wirksamkeit einer Gesellschaft im Naturbildungsprocess (S. 639). Denn jede Fortschreitung des Ganzen ist bedingt durch die richtige Erkenntniss des gegebenen Zustandes und die ganze Gesellschaft lernt den Grad, in welchem die Naturbildung bei ihr fortgeschritten ist, nur kennen im Zustande ihrer geselligen Darstellung, worin sie sich über sich selbst besinnt. (S. 640). Zieht also die Zerstörung dieses Gebiets die Zerstörung auch des wirksamen Handelns nach sich, so ist klar, dass die gesellige Darstellung niemals auf Null dürfe gebracht werden. (S. 641).

Aber sie darf nun auch ihrerseits das wirksame Handeln und die religiöse Darstellung nicht auf Null bringen. Wenn z. B. der Luxus in der geselligen Darstellung die äusseren Kräfte verringert, welche auf das wirksame Handeln im Naturbildungsprocesse gerichtet sein sollen, so ist das offenbar eine Thorheit (S. 543). Wenn ferner die Theilnahme an der geselligen Darstellung eine Anstrengung wird und die Munterkeit und Frische des Geistes und der körperlichen Kräfte aufhebt, so ist das offenbar ein sündliches Uebermaass mit einer den Naturbildungsprocess zerstörenden Wirkung. Endlich darf das gesellige darstellende Handeln nicht unfähig machen zur religiösen Darstellung. Die Sache ist diese. Alles darstellende Handeln fällt in die Pausen des wirksamen und es ist der natürliche Tact des Lebens, welcher den Wechsel zwischen dem einen und dem andern hervorbringt. Fällt nun auch die religiöse und die gesellige Darstellung in dieselbe Pause, so nimmt doch in unsrer ganzen Lebensordnung die religiöse Darstellung den ersten Ort ein. Ferner aber ruft jede rein gesellige Darstellung, weit entfernt, die religiöse Erregung zu hindern, dieselbe vielmehr mannigfach hervor, z. B. der Anblick einer fröhlichen Gesellschaft, in deren Freudigkeit sich die leichte Ausübung der Herrschaft des Geistes über das Fleisch darstellt. (S. 645). Ein schuldloser Scherz hindert ein frommes Gemüth nie, das fromme Bewusst-

sein hervorzurufen. Jeder freilich muss für sich selbst beurtheilen, ob irgend etwas in der geselligen Darstellung vorkommendes ihm das Zurückgehen auf die religiöse Darstellung unmöglich macht. Die strenge Sonderung beider Gebiete in England ist als allgemeine Forderung niemals gut zu heissen. Allerdings wird ein allzulanges Beharren im Gebiet der geselligen Darstellung die Hervorrufung des Religiösen erschweren, weil es eine dem Religiösen hinderliche Gewöhnung erzeugt und vermehrt. Und dies ist auch auf ihr Verhältniss zum wirksamen Handeln anzuwenden. Der natürliche Erfolg und das Maass der geselligen Darstellung ist, dass sie, indem sie Lust und Unlnst zur Indifferenz bringt, unser Gemüth erfrischt und Impulse giebt für das wirksame Handeln. Erreicht sie das nicht, so ist sie zu klein. Ein Zuviel in der geselligen Darstellung ist überall, wo sie auf der einen Seite den Uebergang erschwert in die religiöse Darstellung, auf der andern Seite für das wirksame Handeln nicht erfrischt, sondern ermüdet und lähmt. (S. 703). Ein Zuwenig der geselligen Darstellung ist vorhanden, wenn Elemente fehlen, aus denen die religiöse Darstellung sich nähren muss, auch dann, wenn kein Habitus des geselligen Darstellens überhaupt daraus entstehen kann. (S. 702). Die Unsittlichkeit ist da, wo es sich mit Lust und Unlust umgiebt, wenn das Vergnügen zum Bedürfnisse geworden ist und also eine Unlust vertreiben soll und wenn es hintennachUnlust wird.(Beil.S.52).

Fassen wir die innere Beschaffenheit der geselligen Darstellung ins Auge, so gilt hier zunächst die allgemeine Regel, dass zu Allem auf diesem Gebiet der Impuls nicht von der Sinnlichkeit, sondern vom Geiste ausgehen muss, und zwar näher vom christlichen Geiste (S. 649), von dem durch die Liebe thätigen Glauben. Darin liegt, dass in derselben nichts vorkommen darf, was auf die Erweckung der Lust oder der Begierde ausgeht. Ferner darf sie die Unlust nicht hervorbringen. Sie soll ferner geeignet sein, dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewusstseins, aus der sie hervorgegangen ist, mitzutheilen, folg-

lich sich nicht in todten Formeln bewegen (vgl. oben S. 218). Zwei wesentlich verschiedene Stufen der Darstellung sind die Exposition der extensivern Aneignung, Pracht und die der intensivern, Schönheit. Beide Factoren des Bildungsprocesses sind gleich wesentlich, aber der erste der niedere. Wo die Pracht dominirt, muss man die Schönheit aus derselben zu entwickeln suchen (Beilage S. 47). Das Christenthum hebt den Schönheitssinn, weil an diesem Alle Antheil nehmen können. Was den Gedankenaustausch, das gesellige Gespräch im Besondern betrifft, so kehrt hierin das ganze Leben wieder. Auch hier darf das Religiöse nicht ausschliessend herrschen wollen, denn daraus geht nichts anderes hervor als immer zunehmende Dürftigkeit der Mittheilung, Tendenz zu mikrologischer Selbstbetrachtung und Zerlegung einzelner Empfindungsmomente, wodurch der Mensch immer unfähiger wird, die ganze Welt in sich aufzunehmen, weil er dabei immer so in der Schwebe bleibt zwischen dem unendlich Kleinen, sich selbst und dem unendlich Grossen, Gott, dass er die unendliche Vielheit, die Welt, ganz übersieht. Anderseits aber muss auch unbeschränkte Freiheit für das religiöse Gebiet gefordert und kein sittliches Lebensmoment darf ausgeschlossen werden.

Was endlich das allgemein gesellige Darstellen im engern Sinne als Kunst und Spiel betrifft, so ist oben bereits die Kunst sittlich gefordert worden als Bestandtheil des Naturbildungsprocesses, wodurch alle menschlichen Anlagen zur höchsten Ausbildung kommen. Alle Productionen der Kunst sind anzuerkennen, sofern sie eine sittliche Manifestation des Gesammtzustandes enthalten. Sofern sie diese nicht enthalten sind sie unsittlich. (S. 670). Wo Reinheit und Keuschheit fehlt, die allgemeine Tugend in aller Darstellung, da ist die Darstellung nicht zu dulden. Wenn aber selbst heidnische Gegenstände auf reine und keusche Weise dargestellt werden, so kann das mit vollkommen christlichem Sinne geschehen (S. 678). — Wenn das Heilige in eine Verbindung tritt, in der es nicht mehr den reinen Eindruck machen kann, dann erscheint die Darstellung als eine Profanation, aber wo das anfängt, darüber lässt

sich im Allgemeinen nichts bestimmen, das ist sehr individuell. In der Komödie ist die Einmischung des Heiligen nicht zu dulden, denn hebt das Heilige den Scherz auf, so ist die Komödie schlecht, hebt der Scherz das Heilige auf, so ist dieses profanirt. Nicht so in der Tragödie, wo jedoch ebenfalls die Production selbst und die Darstellung auf der Bühne zu unterscheiden ist, denn die mimische Kunst der Bühne ist ein Ganzes und weil der scherzhafte Theil am meisten ins Leben tritt, so verträgt sie nicht die Einmischung des Heiligen. Was die öffentliche Darstellung der Kunstwerke in der neuern Zeit betrifft, so ist diese nur zu begreifen als ausgegangen von der Privatgeselligkeit der Höfe, der gebildeten Gesellschaft und hierin liegt das Maass, welches angelegt werden muss, d. h. die Kunst, besonders auch die dramatische Dichtkunst muss der Privatgeselligkeit dienen, darf aber nicht zu einem besonderen Berufe gemacht werden, wie oben angedeutet wurde.

Das Spiel unterscheidet sich von der Kunst hauptsächlich dadurch, dass im Gebiet der letzteren zu unterscheiden ist die Thätigkeit und das Werk, im Spiel aber die Thätigkeit das Werk selbst ist und zwischen dem Subjectiven und Objectiven nichts da ist (vgl. oben S. 215). Es geht aus der universellen Erregtheit des Gefühls hervor und das Wesentliche desselben ist, dass es eine objective Darstellung bietet, die sich Jeder, auch die untergeordnete Individualität, aneignen kann und in welcher sich Jeder mit mehr oder minder Freiheit bewegt. (Beilage S. 58). Das Spiel muss ganz anders beurtheilt werden, je nachdem es dem öffentlichen Volksleben angehört, oder der Privatgeselligkeit. In der ersten ist das ursprüngliche Element der gesellige Verkehr mit der Rede, welcher nicht möglich ist bei einer grossen Masse von Menschen. Im öffentlichen Volksleben kann nur die Kunst und das Spiel statt finden. Bei der eigentlichen Kunst nun ist die Masse nur in einem Zustand von Receptivität. Nur die Musik ist diejenige Kunstform, durch welche eine allgemeine Thätigkeit hervorgebracht werden kann, an die sich aber ganz natürlich eine ihr folgende rein mimische Darstellung im öffentlichen Leben anschliesst, so dass immer noch

eine andere Kunst gleichsam herausgefordert wird, nämlich das Mimische des Tanzes, das den Uebergang bildet zum Spiele, so fern dieses Darstellung einer körperlichen Fertigkeit ist und mit welchem sich das ganze Gebiet der agonistischen Gymnastik für das öffentliche Volksleben eröffnet. Die verschiedenen Formen hängen von dem Volkscharakter und dem Klima ab. Alles was in dieses Gebiet gehört, ist unter Voraussetzung der sittlichen Reinheit und der Keuschheit schon gerechtfertigt, wo es ein öffentliches Volksleben giebt. Alles Andre löst die Einheit der Volksmasse auf und verwandelt sie in ein Aggregat von Privatgeselligkeit. In dem Wettkampf der öffentlichen Spiele liegt allerdings eine Versuchung durch Anregung der Eigenliebe und besonders, je mehr das intellectuelle (z. B. bei den musischen Spielen der Alten) mit ins Spiel kommt; das rein gymnastische kann auch unter der Form des Wettkampfes als etwas Gleichgültiges getrieben werden. Bei allen Wettkämpfen, die sich an die Rede anschliessen, entfernt die grössere Verwandtschaft mit dem geselligen Verkehr alles Bedenken. Die Hazard-Spiele haben gar keinen innern Werth und sind um so unsittlicher, je grösser Gewinn und Verlust werden im Verhältniss zur ganzen Subsistenzbasis. Das Spiel, auf diese Weise betrieben, wird Geschäft, verliert seinen Charakter, wird verächtlich. In dem Maasse also im Spiel eine intellectuelle Thätigkeit zum Grunde liegt und der Zufall nur einigen Antheil hat am Resultate, ist das Spiel ein natürliches Element der Privatgeselligkeit. Das Meiste beruht hier auf dem individuellen Gewissen, denn das muss die Grenze sein für Jeden im Gebiet der Kunst und des Spiels, was ihn auf bloss sinnliche Weise afficirt, so dass die Sittlichkeit Null wird. Das öffentliche Gewissen, welches allein die Erfahrungslosigkeit des Einzelnen ergänzen kann, ist nur über gewisse Punkte einig, über andere nicht. Wo es nicht einig ist, da fehlt die vollständige Ergänzung und da muss der Einzelne verfahren nach einer von beiden Maximen. Entweder muss er sagen: Was du mit gutem Gewissen beginnen kannst,

das magst du auch verfolgen, bis es dir etwa zum Unsittlichen ausschlägt, oder: Weil dir die Gewissheit fehlt, dass dir dies oder das nicht zum unsittlichen ausschlagen werde, so musst du auch den reinen Impuls dazu als möglicherweise gefahrbringend umgehen. Jeder muss das Recht haben, nach derjenigen Maxime zu handeln, die seiner Gemüthsart, der kühnen oder ängstlichen, gemäss ist, jedoch unter der Bedingung, dass er das Resultat, welches aus der Befolgung seiner Maxime hervorgeht, in die gemeinsame Erfahrung hineintrage und dieses Hineintragen mit in die Maxime aufgenommen werde. Der Bedenkliche wird voraussetzen, dass der der freieren und kühneren Maxime folgende übel anlaufen, durch die That sich selbst widerlegen, von seiner gefährlichen Maxime zurückkommen werde: das ist ja alles, was der Bedenkliche verlangen kann. Der dagegen der freieren Maxime folgt, setzt von jenem voraus, dass er sich unnützerweise abquäle und das Leben sich trocken mache und das wird in so fern immer leichter zu tragen sein, so fern das einzelne Handeln auf diesem Gebiet keine solche sittliche Nothwendigkeit hat, als auf andern Gebieten. — Auf diese Weise kann der Mangel, der auf diesem Gebiete an allgemeinen Formeln statt findet, allmählig gehoben werden, denn der Einzelne bleibt doch immer unsicher, so lange er nur auf dem persönlichen Bewusstsein und dem Gewissen ruht und die wahre Sicherheit beruht nur auf dem innersten Zusammenhange des öffentlichen Gewissens und des einzelnen persönlichen.

Zur geselligen Darstellung müssen sich diejenigen zusammenfinden, die ein gemeinsames Maass haben, weil sie dadurch bedingt ist. Aber wie sollen sich nun diese zusammenfinden? Das Verhältniss zum wirksamen Handeln hängt ab von der Capacität der Natur und von der Art und Weise des Geschäfts, das Verhältniss zur religiösen Darstellung hängt ab von der Capacität der Natur und von der Idee der besondern kirchlichen Gemeinschaft. — Also bleibt nur übrig, dass Jeder in mehrern

Kreisen der geselligen Darstellung versire, um in allen zusammengenommen sein richtiges Maass z erfüllen. Jeder muss darstellen in einer Gemeinschaft, die am meisten von der Berufsgleichheit ausgeht, in einer andern, welche sich am meisten an die kirchliche Gleichheit anschliesst und endlich in einer solchen, welche auf die Capacität der Natur zurückgeht und also auf der Gleichheit der Stimmung beruht. Das Ziel aber ist die Aufhebung aller jener Differenzen, die innigste Vereinigung aller Kreise der Gesellschaft, da, dem Grundprincip zufolge, alle Christen wesentlich gleich sind (S. 702, 703).

Die in dieser Sittenlehre aufgestellten Regeln würden genügen für ein vollkommen sittliches Leben. Nun hat aber unser Leben nirgend den rein sittlichen Ursprung und Verlauf und daraus entstehen Collisionen. Es fragt sich: können die schwierigen Fälle nach unsern Regeln gelöst werden? Es ist z. B. die Frage aufgeworfen worden, ob es nicht in gewissen Fällen erlaubt sei, eine Unwahrheit zu sagen. Diese Frage ist im Allgemeinen zu verneinen, denn Jeder soll alle seine Verhältnisse so ordnen, dass ihm die Nothwendigkeit, eine Unwahrheit zu sagen, nicht entstehen kann. Ist aber die reine Construction aller Lebensgebiete versäumt, und lebt man mit solchen, welche die verschiedenen Lebensgebiete vermischen, so ist schwerlich immer möglich, der Unwahrheit ganz zu entgehen und die Erniedrigung, die in jeder Lüge liegt, wiederfährt dann nicht dem Antwortenden, sondern dem unsittlich Fragenden. Nichts kann den Collisionen vorbeugen als die Weisheit und Besonnenheit, die Jeden von Anfang an die rechte Stellung nehmen lässt; auch kann in jeder Collision keine andere Regel gelten, als aus der vollkommmenen Besonnenheit heraus zu handeln, welche die Totalität aller Verältnisse im Auge behält. Diese, welche nicht zu trennen ist von dem Geist Gottes, dem Geist der Wahrheit und der Liebe, muss auch da leiten, wo der Einzelne durch die Verworrenheit der Gesammtheit leidet und Jeder wird dadurch

leiden und in schwierige Gewissenszustände kommen, so lange nicht der sittliche Zustand überhaupt zu seiner sittlichen Vollendung gelangt ist. Darum gilt immer nur das Eine, diesem Geiste in absoluter Einfalt, die die höchste Sittlichkeit ist, zu folgen und wo man anfängt, sich künstlich durchzuhelfen, da fühle man, dass man nicht mehr vom rechten Geiste geleitet wird.

Kritik der christlichen Sittenlehre.

Fassen wir die dargelegten Grundsätze in ihrem allgemeinen Verhältniss zur Pflichtenlehre oder der speculativen Ethik überhaupt auf, so finden wir die dort aufgestellten allgemeinen Formeln hier bestimmter in Anwendung gebracht. Den dort zu Grunde liegenden Haupt-Satz, dass jedes sittliche Handeln hervorgehen soll aus der Beziehung der individuellen sittlichen Thätigkeit und Sphäre auf die Totalität der sittlichen Aufgabe und auf die Gemeinschaft, diesen allgemeinen Grundsatz finden wir hier überall wieder. Wenn indess dort nur im Allgemeinen gefordert wird, dass unsere Handlungen nach der individuellen Anregung und nach der universellen äussern Aufforderung der Gemeinschaft sich bestimmen und das Gegebene weiter bilden sollen, so werden dafür hier die näheren Bedingungen und Bestimmungen in Beziehung auf bestimmte Zwecke in einer bestimmten Gemeinschaft nachgewiesen und der Inhalt der Pflichtbestimmungen wird auf diese Weise genauer entwickelt. Ferner verschwinden hier viele Einseitigkeiten und Mängel, welche dort aus dem einseitigen Charakter der speculativen Konstruction hervorgehen, dass alles sittliche Handeln nur in den Gegensätzen, des Bildens und Erkennens (Symbolisirens), des Aneignens und Gemeinschaftbildens aufgefasst wird. Wogegen der Begriff des wirksamen Handelns nicht nur diese Thätigkeiten im Allgemeinen umfasst, sondern in den verschiedenen Sphären des reinigenden reformatorischen und verbreitenden Handelns bestimmter individualisirt wird. Hierzu kommt der Begriff des darstellenden Handelns,

welcher die oben bezeichnete Lücke der speculativen Sittenlehre ausfüllt, die Sittlichkeit der Religiösität, der Kunst, des innern idealen Handelns überhaupt näher bestimmt, weshalb wir auch dieser Sphäre in unserer Skizze eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Da in der christlichen Sittenlehre alles Handeln des Einzelnen in der Gemeinschaft bestimmter zur Anschauung kommt, so tritt hier anschaulicher hervor einerseits, dass in allem sittlichen Handeln das sittliche Subject ein innerlich freies ist und als selbstständiges Glied der Gemeinschaft zur realen Freiheit sich entwickelt, anderseits, dass und wie es auf die sittliche Gemeinschaft einwirken und dieselbe weiter bilden soll. Und dieser freie sittliche Geist ist im Wesentlichen derselbe in der Sphäre der Kirche und in den weltlichen sittlichen Gemeinschaften. Die innere Wahrheit und Harmonie des sittlichen Menschen ist in allen Sphären Ausgangs- und Zielpunkt des Handelns; sie stellt sich jedoch mit dem klarsten Selbstbewusstsein dar im darstellenden Handeln.

Wenn demnach in der christlichen Sittenlehre Schleiermachers der grosse Fortschritt in der philosophischen am bedeutendsten zum Vorschein kommt, so bleibt jedoch auch sie nicht unberührt von der Einseitigkeit des speculativen Standpunkts. Fassen wir den Schematismus der Construction der christlichen Sittenlehre und deren Begründung ins Auge, so sind die aufgestellten Gegensätze des darstellenden und des wirksamen Handelns und in der Sphäre des letzteren wiederum des reinigenden und verbreitenden allerdings Begriffe, deren Umfang nicht scharf sich begrenzen lässt; auch das darstellende Handeln ist, selbst im Gottesdienst, auf ein Wirken gerichtet und das wirksame ist in seiner innern Sphäre als Erkennen und Lehren ein Darstellen des Innern; auch möchte das reformatorische (verbessernde reinigende) Handeln und das verbreitende (entwickelnde) nicht aus einander zu halten sein. Ferner geht die Ableitung dieser Begriffe aus dem religiösen Selbstbewusstsein des Christen nur auf den einen subjectiven Grund der Gesinnung zurück. Wenn nach Schleiermacher selbst Lust und Unlust nur Zeichen sind von dem Gelingen oder Misslingen der Handlungen, so ist klar, dass sich diese Gefühle mehr

auf die Beschaffenheit der vollbrachten Handlungen beziehen, als auf das Wollen der erst zu vollbringenden, und dass sie für diese letztere nur unbestimmte Anregungen gewähren können. Geht alles sittliche Handeln des Christen von demselben sittlichen Princip der Erlösung und der durch die brüderliche Liebe zu realisirenden Herrschaft des Geistes aus, so kann die Verschiedenheit desselben nur liegen in der durch den Zustand der Welt bedingten Verschiedenheit der sittlichen Zweckbestimmung. Das sittliche Handeln ist ein entwickelndes und wiederherstellendes, weil alle Sittlichkeit ihrem Begriff nach durch die freie Selbstthätigkeit des Menschen allmählig sich entwickeln muss und diese Freiheit theils die natürliche Indifferenz und Trägheit, theils die Willkühr der menschlichen Selbstsucht zu besiegen hat. Auch für das darstellende Handeln lässt sich die objective auf das Wissen und die Welt gerichtete Thätigkeit vom Selbstbewusstsein nicht trennen.

In der beschränkten Beziehung dieser Begriffe auf das Selbstbewusstsein liegt es nun auch, dass die objectiven sittlichen Zwecke nicht bestimmter zum Vorschein kommen. Der Hauptzweck des wirksamen Handelns, insofern es auf die Gemeinschaft gerichtet ist, ist ein Organisiren derselben. Die allgemeinen Principien für die Organisation des Staates und der Kirche mussten aufgestellt werden, wenn auch das Nähere den hierher gehörigen Disciplinen der praktischen Theologie und der Politik überlassen blieb. Im Kreise des verbreitenden Handelns wird zwar alles Bilden der Natur und der Talente auf die Bildung der Gesinnung bezogen, aber der Process der Gesinnungsbildung selbst in seinem Inhalt wird nicht ins Auge gefasst, am wenigsten der der allgemein-menschlichen Sphäre. Denn einerseits ist der letztere nicht auf das Gebiet des Staats zu beschränken und anderseits wäre für das letztere eben so wie für das kirchliche Gebiet eine extensive und eine intensive Seite der politischen Gesinnungsbildung zu unterscheiden gewesen. Nach der einen Seite hin ist die Aufgabe, mit der politischen Selbstthätigkeit auch die politische Gesinnung selbst zu steigern, nach der andern, dieselbe im ganzen Volke, in allen Staatsbürgern möglichst zu verbreiten.

Im Talentbilden scheint das Erkennen gegen die Kunst zurückgesetzt werden. Am meisten tritt indess dieser Mangel hervor im Gebiet des darstellenden Handelns, wo der positive Zweck des sittlichen Handelns überhaupt als Herrschaft des Geistes über das Fleisch und diese bloss von der subjectiven Seite als Seligkeit überhaupt nur in den Tugenden des Religionseifers und der Andacht, und hierauf für die weitere Sphäre in den Tugenden der Reinheit und Liebe, Keuschheit, Geduld, Langmuth und Demuth aufgefasst wird. Wenn nun aber in den Gebieten des wirksamen Handelns das Wirken auf die Ueberzeugung, die Gesinnung, das Gewissen das Wesentliche ist, so musste auch für das darstellende Handeln das andere Moment der Gesinnung, die Weisheit neben der Liebe und Reinheit mehr berücksichtigt werden, da ja auch die Schlussbemerkung anerkennt, dass es der Alles überschauenden Besonnenheit bedürfe, um in schwierigen Fällen sittlich zu handeln. Wenn das christliche Princip die vorhandenen sittlichen Thätigkeiten und Formen des Staats, der Kunst und der freien Geselligkeit sich aneignet, warum sollte es nicht auch das vorhandene Wissen sich aneignen? Allerdings konnte Schleiermacher, der die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Wort als höchsten Maasstab für die Entwicklung der christlichen Lehre und Ueberzeugung betrachtete, dem selbstständigen weltlichen Wissen, der Speculation hierbei keinen principiellen Einfluss einräumen. Allein die Bedeutung, die er dieser theils durch die eigene That seiner Glaubens- und Sittenlehre, theils ausdrücklich zugesteht, ist keine geringe (Sittenlehre S. 474). Beide das Gesetz und die Speculation, haben dem Christenthum vorgearbeitet, aber das Gesetz verschwindet vor dem Evangelium, die Speculation wird durch dasselbe wieder hervorgehoben, nicht als wäre sie etwas für jeden einzelnen Christen Nothwendiges, aber etwas Nothwendiges für das Allgemeine der christlichen Kirche, weil ihr Wesen in allem menschlichen Denken ist, weil sie die Principien enthält für alles Wissen. So wenig sie also jemals das Christenthum hätte entbehrlich machen können, eben so wenig kann jemals das Christenthum sie entbehrlich machen. Der göttliche Geist bedient sich ihrer, um alle erkennende Thätig-

keit durch sie zu reguliren, so wie er auch selbst den Impuls zu ihr giebt in allen denen, welche, von ihm regiert, das besondere Talent zu speculiren in sich tragen.“ Nimmt nun das Erkennen diese regulative Bedeutung für den Entwicklungsprocess des christlich sittlichen Lebens in Anspruch, so musste dasselbe auch in den verschiedenen Sphären des darstellenden Handelns als ein nothwendiges Element desselben gefordert werden. Wollte man entgegnen, das Erkennen und besonders das Lehren sei ein wirksames Handeln, so gilt dasselbe vom Gottesdienst und anderseits ist doch auch das Erkennen, besonders das sittliche, ein Ausdruck der Herrschaft des Geistes über das Fleisch. Es kann hiernach nicht genügen, dass im Gottesdienst im engern Sinne bloss der Glaube, die Freude am Herrn dargestellt werde, sondern wie der Glaube und die sittliche Liebe und Erkenntniss in ihrem innern Grunde Eins sind und sich bedingen, so muss die Darstellung des Glaubens die des demselben gemässen Handelns und Erkennens in sich schliessen. Wird die Predigt, die mit Recht als das Wesentliche des protestantischen Gottesdienstes anerkannt ist, auf die Darstellung des Glaubens, d. h. dessen beschränkt, was den mündigen Gemeinde-Mitgliedern bekannt und gegenwärtig sein muss, so verliert sie nur zu sehr die Originalität und Lebendigkeit, welche die Bedingung jeder tiefern religiös-sittlichen Erregung ist; die erbauende Einwirkung wird nur da lebendig zum Vorschein kommen und Wurzel fassen, wo sie in und mit der Erregung des Gefühls auch die Erkenntniss hervorruft und hierdurch nun auch auf das künftige Wollen einwirkt. Schleiermachers Predigten hatten in der That diese dogmatisch-ethische Tendenz; von dem religiösen Mittelpunkte aus beleuchteten sie belehrend ein sittliches Lebens-Verhältniss. In der Sphäre des werkthätigen Gottesdienstes mussten die Tugenden der Erkenntniss und der Thatkraft mehr hervortreten. Hierdurch würde die innere Harmonie zwischen der Sittlichkeit des Christen und der allgemein menschlichen, welche oft mehr postulirt als in ihrer Bestimmtheit nachgewiesen wird, deutlicher zum Vorschein gekommen sein. Schleiermacher ist überall bemüht, das christlich-sittliche Princip gegen die Missverständnisse derjenigen zu schützen,

die es dem allgemeinen sittlichen Princip entgegensetzen, allein auch in seiner Auffassung bleibt theils eine gewisse Incongruenz, theils eine Unbestimmtheit beider zurück. — Dieser Mangel der objectiven Bestimmtheit des Inhalts des sittlichen Processes kommt auch darin zum Vorschein, dass zwar die sittliche Berechtigung des Individuellen auch hier überall gewahrt ist, aber keine Begriffe für die individuelle sittliche Sphäre und besonders für die bestimmten Individualisationen des christlichen Princips, welche er im Unterschied von denen des allgemein-menschlichen Princips ausdrücklich postulirt (S. 587 ff.) und worauf er die Sittlichkeit der kirchlichen Spaltungen mit Recht zurückführt, aufgestellt werden.

Richten wir unsere Aufmerksamkeit genauer auf die Uebereinstimmung des christlich-sittlichen Princips mit dem Princip der speculativen Sittenlehre, so finden wir, dass das erstere zwar nirgends in einen offenbaren Widerspruch mit dem letzteren tritt, dass es nirgends zu Grundsätzen führt, gegen welche vom allgemein-sittlichen Standpunkt zu protestiren wäre, allein die Differenz, die in den Principien liegt, verschwindet doch nicht gänzlich. Wenn die sittliche Gesinnung des Christen aus dem christlichen Glauben hervorgehen soll, so fragt sich: kann der auf dem Standpunkt der speculativen Sittenlehre Stehende dieser Forderung genügen? Fordert auch der christliche Glaube, wie ihn Schleiermacher lehrte, nichts was einen offenbaren Widerspruch gegen die philosophische Weltanschauung einschliesst, so gehen doch seine Lehrsätze weit über dasjenige hinaus, was die letztere als allgemein und nothwendig nachweisen kann. Ist freilich, wie in der christlichen Sittenlehre durchgängig vorausgesetzt wird, der heilige Geist der christlichen Gemeinde als höchste Entwicklung der sittlichen Vernunft zu betrachten, so ist das Aneignen dieses Geistes, d. h. des christlichen Glaubens eine vom speculativ-ethischen Standpunkt aus nachzuweisende Pflicht. Schleiermacher aber hat es stets abgelehnt, diesen Beweis zu führen, was er als ein An-Demonstriren des Christenthums ansah. Beruht nun die sittliche Gesinnung des Christen auf einem Glauben, dessen Aneignung nicht als eine ethisch-nothwendige

dargethan werden kann, so wird eine Sittenlehre von diesem Princip aus nach allen Seiten hin einzelne Elemente enthalten, die nicht die allgemeine wissenschaftliche Dignität haben, d. h. als allgemeine und nothwendige nachgewiesen werden können. Hierher gehört z. B. in der vorliegenden Sittenlehre der Grundsatz, dass in der Wiederherstellung, Verbesserung und Entwicklung der christlichen Lehre die Uebereinstimmung mit dem göttlichen Wort, also mit der Auffassung einer bestimmten Zeit festzuhalten sei. Schleiermacher ist zwar bekanntlich weit entfernt, durch die Forderung dieser Uebereinstimmung die freie Wirksamkeit des christlichen Geistes irgendwie beschränken zu wollen. Er verwirft alle symbolischen Feststellungen, in so fern sie die Erkenntniss absolut abschliessen wollen und lehrt (Beilage S. 184), „ausser der freien Wirksamkeit des göttlichen Geistes durch die Schrift darf nichts als absolut feststehend, sondern alles nur als provisorische Annahme und so angesehen werden, dass es einer beständigen Revision unterworfen bleibt.“ Diese Annahme aber, dass die Entwicklung der religiös-sittlichen Lehre an die Wirksamkeit des göttlichen Geistes durch die Schrift gebunden sei, kann allgemein wissenschaftlich nur dann gefordert werden, wenn nachgewiesen ist, dass in der heiligen Schrift das Princip der höchsten sittlichen Entwicklung gegeben ist.

Sind nun aber die Ansichten der heiligen Schrift Maassstab der sittlichen wie auch der religiösen Lehre, so fragt sich: stimmen hiermit die hier aufgestellten sittlichen Grundsätze zusammen? Gewiss dem allgemeinen Princip der Liebe gemäss, aber sicherlich nicht in der Auffassung des ethischen Processes überhaupt. Schwerlich würden die Repräsentanten der ersten christlichen Gemeinden oder der Kirche Schleiermachers Grundsätze über die Unbeschränktheit der Natur- und Talentbildung, über das Verhältniss der Speculation zum Christenthum, über das Verhältniss des letztern zur Kunst und zur freien geselligen Darstellung anerkannt haben. Die Frage nach der Wahrheit der von Schleiermacher angestrebten Vermittlung zwischen dem christlich-religiösen und allgemein menschlichen Princip führt uns auf das Ganze der philosophischen Thätigkeit Schleiermachers und das Verhältniss

zu seiner Zeit zurück und fordert uns hiermit zu einem Rückblick auf unsere Abhandlung und zur Schlussbetrachtung auf.

Rückblick und Schlussbetrachtung.

Wir haben im Eingang des ersten Theils unsrer Abhandlung den Entwicklungsgang des deutschen Lebens und der deutschen Philosophie zu bezeichnen gesucht, in welchen Schleiermacher im Anfang dieses Jahrhunderts eintrat. Das Streben der neuern Philosophie überhaupt, die freie Erkenntniss der Natur und des menschlichen Geistes zu vereinigen mit der christlichen Erkenntniss Gottes hatte noch so wenig Befriedigung gefunden, dass gegen Ende des vorigen Jahrhunderts sowohl in der Theologie als in der Philosophie die Gegensätze schroffer als jemals früher einander gegenüberstanden. Hatte nun damals im literarischen Leben überhaupt, wie in der Wissenschaft, die negative revolutionäre Richtung den Sieg davon getragen, so war gegen diese um den Anfang dieses Jahrhunderts eine Reaction eingetreten in der Poesie und religiösen Speculation der sogenannten Romantiker und auch die absolute Philosophie begann diesem Zuge zu folgen. Auch die Jugendschriften Schleiermachers gehören der Reaction gegen die Aufklärung und idealistische Philosophie an, jedoch weder der romantisch-poetischen noch der mystisch-speculativen Reaction, sondern einer selbstständigen, welche auf einer tieferen Auffassung des geistigen Lebens beruhte und auf Vermittlung der Gegensätze gerichtet war. Wir sehen Schleiermacher in jenen Jugendschriften als Verkündiger einer durchaus freien lebendigen Religiösität und Sittlichkeit im Sinne Lessings und Jacobis auftreten. War auch die Religion, zu welcher die Theologie Schleiermachers hinführte, nicht gerade das Lessingsche Christenthum der Vernunft, so sollte sie doch eben so wenig wie dieses, im Widerspruch mit der Vernunft stehen. Er begnügte sich indess nicht das neue Evangelium in theologischer und in freier Form zu verkündigen; es musste auch wissenschaftlich begründet und durchgeführt werden in der theologischen Wissenschaft und in der Philosophie. Einer Reform der christlichen Theologie wendete

Schleiermacher vorzugsweise seine Thätigkeit zu: er suchte im Gebiet der geschichtlich-exegetischen Wissenschaft das Princip der historischen Kritik in aller Strenge geltend zu machen. In seiner theologischen Encyklopädie stellte er den Grundriss eines theologischen Szstems auf, worin Philosophie und Geschichte, wie theologische Wissenschaft und Praxis sich vollständig durchdringen sollten. Den innern Mittelpunkt dieses Systems bildet die christliche Glaubenslehre, worin er den kirchlichen Standpunkt über und neben dem philosophischen streng festzuhalten suchte.

Die reformirende theologische Lehre Schleiermachers wird also nach der einen Seite hin offenbar getragen und vermittelt durch seine Philosophie und zwar vorzugsweise durch die Ethik. Ist nämlich, nach Schleiermacher, alles eigentliche Wissen auf das Endliche gerichtet und hat demnach die christliche Theologie nicht Gott selbst zum Inhalt, sondern die Offenbarung Gottes im Geist durch Christus, wie sie im Selbstbewusstsein der christlichen Kirche sich entwickelt hat, so kann sie, um diese Offenbarung in ihren endlichen Beziehungen wahrhaft zu begreifen, der höchsten speculativen Wissenschaft des menschlichen Geistes oder der Vernunft, d. h. der Ethik, nicht entbehren. Es sollen demnach Philosophie und christliche Theologie selbstständig und friedlich neben einander hergehen und sich gegenseitig stützen. Die Theologie hat von der Philosophie die wissenschaftliche Form und die Principien der Welt- und Geistesbetrachtung aufzunehmen, die Philosophie von jener das absolute religiöse Princip als den wahren Einheitspunkt alles Wissens und Wollens.

Vergleichen wir diesen Vermittlungs-Versuch zwischen Philosophie und Theologie mit dem gleichzeitigen der Philosophie Schellings und Hegels, so tritt eine bedeutende Differenz hervor. In der Hegelschen Philosophie geschieht diese Vermittlung so, dass die Speculation das Christenthum begreift als eine untergeordnete niedere Form ihrer selbst, oder des Strebens der absoluten Idee zum Bewusstsein ihrer selbst zu gelangen, wobei denn freilich die religiöse Form der Vorstellung als eine unspeculative unwahre erscheint. In der positiven Philosophie Schellings dagegen steigt die Speculation von der Höhe ihres absoluten

Standpunkts herab, um die Offenbarungs-Thatsachen und Dogmen des christlichen Glaubens zu beweisen, so dass sie hier ganz der kirchlichen Dogmatik untergeordnet erscheint. Schleiermachers Philosophie steht in der bezeichneten Weise weder über, noch unter der christlichen Theologie, stellt sich vielmehr selbstständig neben dieselbe. Denn in dem sie das Christenthum als höchste Entwicklung der sittlichen Vernunft anerkennt, hält sie im Begreifen desselben ihr eigenes Princip, das des vernünftigen Weltzusammenhanges fest. Die Vermittlung zwischen ihr und der christlichen Theologie, welche den religiös-sittlichen Geist zum Mittelpunkt hat, ist daher eine solche, welche beiden Theilen gerecht zu sein strebt.

Allerdings aber können wir auch den Vermittlungsversuch der Philosophie Schleiermachers nicht als einen gelungenen betrachten: wir haben denselben unvollkommen gefunden in seinem Grunde, wie in der Ausführung. In seinem Grunde, weil der Satz, worauf sich die ganze philosophisch-theologische Weltanschauung stützt, nicht begründet wird und werden kann, der Satz, dass das religiöse Selbstbewusstsein die wahrhafte innere Einheit des Wissens und des Wollens ist. Diesen Satz nämlich fanden wir in seiner Allgemeinheit als unbewiesene Voraussetzung der höchsten Wissenschaft, der Dialektik. Die christliche Glaubens- und Sittenlehre gehen auf denselben in anderer Form zurück, indem sie aus dem religiösen Selbstbewusstsein des Christen als der höchsten Entwicklung der Religiösität oder des Seins Gottes im Menschen die dogmatische und ethische Weltanschauung entwickeln. Liegt nun aber, vermöge dieser Grundvoraussetzung, das höchste objective Princip des Erkennens und Wollens über dem Erkennen, so kann es auch durch das höchste philosophische Denken nicht objectiv erfasst werden. Hieraus folgte weiter, dass auch das speculative Erkennen des Endlichen eines objectiven Princips entbehrt. Die speculative Vermittlung ist also schon darum eine unvollkommene, weil sie nicht zu der objectiven Einheit des Wesens gelangt, auf die relative Einheit entgegengesetzter Thätigkeiten oder Erscheinungen sich beschränkt. In dieser Stellung des Erkennens zum religiösen Selbstbewusstsein liegt ferner, dass alle Vermittelung des Erkennens niemals voll-

ständig ihr Ziel zu erreichen vermag, da in und mit dem Erkennen überall ein Unerkennbares, Uebervernünftiges gesetzt ist. Wir haben demnach gefunden, dass die speculative Ethik keineswegs begründete, ja nicht einmal zu begründen versuchte jenen Satz, dass im christlichen Princip die höchste Entwicklung der sittlichen Vernunft enthalten ist. Anderseits geht die Glaubenslehre, obgleich sie nichts schlechthin Uebervernünftiges annimmt, entschieden über die Principien der speculativen Ethik hinaus, wenn sie ein vollkommenes Sein Gottes in Christo annimmt, welches im realen Wissen der Ethik unmöglich nachgewiesen werden kann. Selbst in der christlichen Sittenlehre konnte der Dualismus der beiden Principien nicht ganz beseitigt werden.

Wie also Schleiermacher in der Theologie eine dem Princip nach nicht fest begründete Mittelstellung einnimmt zwischen dem Rationalismus und dem Superationalismus, so in der Philosophie eine solche zwischen dem empiristischen Realismus und den objectiven speculativen Systemen. Von dem ersteren unterscheidet sich seine Philosophie wesentlich dadurch, dass sie das Ganze, die Einheit der verschiedenen Thätigkeiten und Sphären des Endlichen zu begreifen und jedem Einzelnen seine begriffsmässige Stelle in der Totalität der Welt nachzuweisen sucht; von den letzteren unterscheidet sie sich dadurch, dass sie ihr Erkennen auf die Welt des Realen, des durch die Erfahrung (Denken und Anschauen) Erfassbaren beschränkt. Ferner bestimmt sich der eigenthümliche Charakter derselben auch dadurch, dass sie vorzugsweise auf das sittliche menschliche Leben, wenig auf die Natur gerichtet war. Sie stellt sich die Aufgabe, das sittliche Menschenleben in seinem vollen lebendigen Dasein zu erfassen, nicht aber auf den ursprünglichen Grund und die Entwicklung desselben zurückgehen. Gegen diese ethisch-praktische Tendenz tritt die universelle metaphysische so sehr zurück, dass eine objective höchste Wissenschaft gar nicht aufgestellt wird. In dieser kritisch vollzogenen Selbstbeschränkung liegt eben sowohl ihre Schwäche als ihre Stärke: ihre Schwäche, weil die wahre Speculation nur aus der vollendeten Durchdringung des universellen Ganzen der Natur- und der Geistes-Welt in der absoluten

Einheit hervorgeht, diese aber hier nicht angestrebt wird; ihre Stärke, weil sie durch diese Beschränkung auf ein engeres Gebiet zu einer vollständigen Beherrschung und Durchdringung des Inhalts gelangte. Wir haben diese Schwäche auch in der speculativen Begründung der Ethik, diese Stärke in der kritisch-realen Ausführung derselben gefunden.

Fragen wir, auf unsere Kritik der ethischen Leistungen Schleiermachers zurückblickend, welcher bleibende Gewinn der Wissenschaft der Ethik aus derselben erwachsen sei, so müssen wir uns bescheiden, dass eine genügende Beantwortung dieser Frage der späteren Geschichte der Philosophie zu überlassen ist; wir stehen in der Gegenwart Schleiermacher noch zu nah, um weit über ihn hinausblicken zu können. Wir werden uns daher mit allgemeinen Andeutungen begnügen müssen. Was wohl schon jetzt am meisten anerkannt wird, ist seine scharfe Analyse der ethischen Begriffe, wie wir dieselbe bereits in der Kritik der Sittenlehre ausgeführt finden und das kritische Verdienst, das Mangelhafte der bisherigen Formen der Ethik, der Einseitigkeit und Dürftigkeit aller bisherigen Pflichten- und Tugendlehren nachgewiesen zu haben. Wenn Hartenstein (a. a. O. S. 77) dieses letztere Verdienst für Herbart in Anspruch nimmt, so hätte er doch zuerst zeigen müssen, dass Schleiermachers kritische Leistung, welcher die entschiedene Priorität der Zeit nach zukommt, in dieser Beziehung ungenügend sei. Schleiermacher hat übrigens diesen Nachweis nicht nur negativ durch die kritische Auflösung der Begriffe der früheren einzelnen Systeme, sondern auch positiv durch den Entwurf der speculativen Sittenlehre geliefert, indem er die Ethik zu einer speculativen Wissenschaft erhob, indem er eine speculative Lehre von den Gütern, den Tugenden und den Pflichten in wissenschaftlichem Zusammenhang aufstellte. Nur darin ist diese, der Form nach, noch unvollkommen geblieben, dass sie jene drei einseitigen Formen noch nicht zu einem in sich selbst bestimmt abgeschlossenen speculativen Ganzen zu vereinigen vermocht hat. Den Grund dieser Unvollständigkeit haben wir in der Unvollständigkeit der speculativen Begründung, in dem Mangel einer objectiven höchsten Wissenschaft gefunden.

Jenen Vorzug wie diesen Mangel fanden wir begründet einerseits und vorzugsweise in dem ganzen Entwicklungszustand der Philosophie zu jener Zeit, anderseits in Schleiermachers theologischer Stellung zu derselben und in der Richtung seines persönlichen ethischen Strebens. Was das erstere betrifft, so müssen wir davon ausgehen, dass der Fortschritt aller Geisteswissenschaften bedingt ist durch das tiefere Erfassen des menschlichen Lebens, wie es durch freie Selbstthätigkeit und Entwicklung ursprünglich aus dem Naturleben hervorgeht und in fortschreitender Selbstthätigkeit alle freie Vernunftthätigkeiten im Zusammenhang entfaltet. Nun hatte zwar Fichte die Freiheit zum Princip der Philosophie und der Sittenlehre insbesondere erhoben, allein er hatte diese freie Selbstthätigkeit nur noch formal-metaphysisch, nicht in ihrem natürlichen Lebensgrunde erfasst. So begrüsste denn auch Schleiermacher in den Monologen die Freiheit als das Ursprüngliche, den innern Lebenspunkt, woraus Alles hervorgehe, allein er vermochte darum noch nicht, auch in der speculativen Betrachtung dies Princip wirklich durchzuführen. Schleiermacher ging allerdings hierin einen bedeutenden Schritt weiter als Fichte, indem er die sittliche Vernunft als ursprünglich mit der Natur geeinigte, also zugleich als lebendige auffasst und die dieser Vernunft gegenüberstehende Natur ist ihm nicht mehr ein blosses Nicht-Ich, oder gar eine das Böse und die Sünde in sich bergende stets zu unterdrückende Feindin der Vernunft, sondern der Leib der Menschheit oder der Vernunft, worin diese zur Erscheinung gelangt, sich erkennbar macht und welche sie immer mehr durchdringt und bildet. Von diesem Standpunkt aus erhielt die Sittenlehre Schleiermachers nach allen Seiten hin einen natürlichen vernünftigen Zusammenhang und drang weit tiefer ein in die Auffassung des menschlichen Geisteslebens, als die früheren Systeme. Allein von dem bezeichneten theologischen Grundprincip aus konnte die ethische Betrachtung nicht zur vollständigen Harmonie in sich selbst gelangen. Jene Einigung der Vernunft und Natur wird niemals zur harmonischen Einheit, weil sowohl der erkennenden als der sittlichen Vernunft ausser dieser lebendigen Einheit eine substantielle transscendente einwohnt (S. 147, 124).

Schleiermacher sucht demnach das natürliche Princip mit dem religiösen, das Princip der Freiheit mit dem der Substantialität zu vereinigen, konnte aber in dieser Mittelstellung zwischen Philosophie und christlicher Theologie die speculative Aufgabe nur unvollständig lösen, und verwickelte sich in künstlichen unspeculativen Voraussetzungen, wie dies im Vorhergehenden mehrfach nachgewiesen worden ist.

Wir müssen also, um Schleiermachers Philosophie gerecht zu würdigen, zwei Seiten derselben zu unterscheiden, die rein ethische und die vermittelnde speculativ-religiöse oder theologische. Schliesst sich auch die letztere dem Inhalt nach eng an die erstere an, so ist doch die wissenschaftliche Dignität der Leistungen auf beiden Gebieten eine verschiedene. Der im Vorhergehenden bezeichnete Fortschritt der Ethik Schleiermachers in der realen Erkenntniss des sittlichen Lebens muss auch von solchen anerkannt werden, die auf einem ganz andern speculativen Standpunkt stehen. Was dagegen die auf ethischen Principien ruhende vermittelnde Auffassung des Christenthums betrifft, so wird man dieser wohl eine gewisse Berechtigung, jedoch wissenschaftliche Allgemeinheit und Nothwendigkeit schon wegen der aufgezeigten Unvollkommenheiten nicht zugestehen können. Schleiermacher hatte diese Vermittlung in sich selbst vollbracht: er hatte das christliche Princip in sich zum freien rein menschlichen entwickelt oder umgebildet und das religiöse Gemüth in Harmonie gebracht mit seiner philosophischen Weltansicht. Aber die Frage nach der innern Wahrheit dieser Vermittelung im Allgemeinen ist nicht abzuweisen: kann das, was Schleiermacher individuell vollbrachte, allgemeine Regel werden, d. h. kann die Entwicklung des freien menschlichen und die des christlichen Princips, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit aufgefasst, zu einer innigen wahren Harmonie sich vereinigen? Ueber diese bedeutungsschwere Frage muss Jeder mit sich ins Klare kommen, der in dem gegenwärtigen Zwiespalt der Weltansichten auch nur ein gutes Gewissen behaupten will.

Es ist im Vorhergehenden mehrfach auf die Differenzen beider Principien hingewiesen, hierbei jedoch mit Schleiermacher

von dem abstrahirt worden, was nicht auf dem religiös-ethischen Gebiete liegt, von dem Verhältniss zum Jenseits, zur überirdischen Welt. Mit Recht konnte Schleiermacher von seinem christlich-ethischen Standpunkte, dessen Mittelpunkt das religiös-ethische Subject in seiner geistigen Entwicklung ist, behaupten, jene Lehre über die Welt des Jenseits, den übernatürlichen übervernünftigen Hintergrund der christlichen Weltansicht, sei für das christliche Selbstbewusstsein nicht eine wesentliche. Kann aber und wird hiermit übereinstimmen diejenige kirchliche Theologie, deren Glaubensnorm wirklich das Neue Testament ist? Der Mittelpunkt dieser letzteren ist ganz unzweifelhaft das Himmelreich mit seinen übervernünftigen göttlichen Offenbarungen, gegen welche das irdische Leben des Einzelnen verschwindet. Die neuere Philosophie hat dieser überirdischen Welt des Glaubens eine Welt der lebendigen Wirklichkeit der Natur und des Geistes gegenübergestellt. Wie verschieden auch diese Systeme sind, darin sind sie einig, dass sie eine Welt des natürlichen und vernürftigen Zusammenhangs erfassen, worin kein Raum ist für übernatürliche und übervernünftige Offenbarungen. Jener kirchliche und dieser philosophische Standpunkt können sich wohl auf dem ethischen Gebiete freundlich die Hand reichen (und das ist in der Theologie Schleiermachers weit vollständiger als in den früheren Systemen geschehen), aber eine aufrichtige Versöhnung zwischen beiden ist schlechterdings unmöglich; eine Vermittlung ist nicht denkbar, ohne das Wesen der einen oder der andern Weltansicht aufzuheben. Jene überirdische himmlische Welt ist der kirchlichen Weltansicht eben so nothwendig und wesentlich, als für die philosophische unmöglich und unstatthaft.

Aber wie? Soll denn die Philosophie dem Menschengeschlecht seine schönsten Hoffnungen rauben, die Hoffnung auf eine künftige Welt der Belohnung der Tugend und der Bestrafung des Lasters? Und knüpft sich an diese nicht die sittliche Vervollkommnung desselben? Ist dem Menschen noch etwas heilig, wenn wir ihm den Glauben an das Jenseits, das Selbstbewusstsein seiner göttlichen Natur nehmen? Und auf der andern Seite: Wie vermag die Philosophie mit gutem Gewissen gegen diese heiligen Wahr-

heiten aufzutreten, die bereits Jahrtausende hindurch die Menschheit zum Heil geführt haben?

Was den letzteren Gesichtspunkt, den der Wahrheit betrifft, so gehen die Anhänger der Philosophie von der Ueberzeugung aus, dass es für den Menschen kein höheres Gut, nichts Heiligeres geben kann, als die Wahrheit, dass Alles, was auf Unwahrheit gebaut ist, auch in seinen praktischen Folgen nicht wahrhaft gut sein kann, dass alle Vermittelung zwischen Wahrheit und Unwahrheit verwerflich ist. Um nun die Wahrheit zu finden und zu bewähren, berufen sich die Anhänger des Jenseits auf die Bedürfnisse des Gemüths, auf die Aussprüche Christi, auch wohl auf die Allgemeinheit jenes Glaubens; die Philosophie dagegen stützt sich auf den nothwendigen Zusammenhang des Denkens. Ueber den Werth dieser beiderseitigen Stützen oder Gründe sind die Ansichten verschieden; so viel aber ist gewiss, dass es für den, welcher die Nothwendigkeit der Sache erkannt hat, eine höhere Instanz oder Autorität nicht geben kann. Die Aussprüche Christi können als menschliche keine absolute Autorität in Anspruch nehmen. Gemüthsbedürfnisse wird ein besonnener Denker nicht stolz verachten; sie sowohl als die auf dieselben gegründete Allgemeinheit einer Ueberzeugung müssen ihn stets von Neuem zur Prüfung anregen, aber sie dürfen nicht als Principien gelten wollen, nicht Polster der Trägheit für den Forschungsgeist werden. Alle unsre Gemüthsbedürfnisse gehen aus unsrer thatsächlichen geistigen Entwicklung hervor. Nimmt diese eine verkehrte Richtung, so entstehen verkehrte, innerlich unwahre, unnatürliche Gemüthsbedürfnisse, wie z. B. die, welche im Mittelalter zu der mönchischen ascetischen Richtung führten. Die Prüfung der Gemüthsbedürfnisse führt uns also auf das Princip der geistigen Entwicklung zurück, welcher sie entspringen, dieses aber auf den ganzen geistigen oder sittlichen Zusammenhang des Menschenlebens, auf die philosophische Sittenlehre und Weltansicht überhaupt. Was sich in dieser, in der Wirklichkeit des Lebens, durch Zusammenstimmung mit demselben und oder durch weitere Entwicklung desselben nicht zu bewähren vermag, das muss als unwahr, unwirklich, irrthümlich betrachtet werden. Auf diese

Weise schritt bereits die Reformation über viele Unwahrheiten des kirchlichen Lebens hinaus. Die Philosophie ging allmälig weiter, wendete sich immer mehr dem Leben, der Wirklichkeit zu (s. Einleitung). Die fortschreitende Entwicklung der denkenden Vernunft nach allen Seiten und damit aufs innigste verknüpft, die des freien sittlichen Geistes ist eine welthistorische Thatsache. Diese Entwicklung hat tief das ganze Volksleben, besonders im protestantischen Deutschland durchdrungen. Nur die natürliche oder fanatische Bornirtheit kann eine Rückkehr zum Mittelalter oder zur Weltansicht des Neuen Testaments für möglich halten. Die Philosophie dringt in praktischer Beziehung nur auf freie sittliche Entwicklung des Lebens; sie kann und will frommen kindlichen Gemüthern die Hoffnungen nicht nehmen, deren sie zu bedürfen glauben, aber dagegen muss sie mit allen Kräften kämpfen, dass auf diese Hoffnungen der selbstbewusste Mensch das Gesetz des sittlichen Handelns und des höchsten Wissens zu bauen strebe, dass er wiederum, wie im Mittelalter, sein Auge der Wirklichkeit des Lebens verschliesse, um in eine phantastische Welt des Jenseits sich hineinzuträumen und dieser ganz hinzugeben.

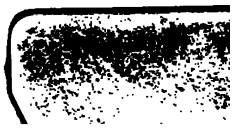
Es meinen freilich viele wohlgesinnte Männer, selbst das Gute, die Sittlichkeit des Menschen hänge mit jenen Ueberzeugungen von dem Jenseits unzertrennlich zusammen. Fassen wir indess genauer ins Auge die Gesinnung, von welcher am Ende alles Thun und Lassen des Menschen ausgeht, so wird dieselbe durch Hoffnung und Furcht vor dem Jenseits wenig bestimmt, wie dies bereits Leibnitz anerkennt, der im Uebrigen so sehr geneigt war, Alles zu Gunsten des Glaubens auszulegen; auf die Gesinnung, das subjective geistige Leben, wirkt nur dasjenige lebendig ein, was selbst ein Element des Lebens bildet: Natur, Gewohnheit, Sitte, Liebe, Erkenntniss. Allerdings fordert die wahre selbstbewusste sittliche Gesinnung, dass der Mensch über sich selbst hinausgehend dem Unendlichen, Heiligen sich hingebe, als Glied einer höheren sittlichen Weltordnung sich erfasse. Aber hierzu bedarf es nicht jener Welt des Jenseits, nicht des Aufgebens der heiligen Rechte der denkenden Vernunft und Wahr-

heit, denn diese selbst führt zur Anerkennung der unendlichen allgegenwärtigen Einheit und einer wirklichen lebendigen sittlichen Weltordnung der Liebe und Erkenntniss in der Entwicklung der Menschheit.

Gut! wird man vielleicht sagen, die wohlverstandene kirchliche Ansicht schliesst das rein Menschliche nicht aus; sie bietet aber noch weit mehr als dieses. Erst das Selbstbewusstsein der Göttlichkeit, der Fortdauer des menschlichen Geistes hebt uns wahrhaft über die gemeine menschliche Natur hinaus und wird hierdurch die wahre Quelle des höchsten idealen Strebens. Hierauf ist zu antworten, dass es hierbei gar nicht um die meistbietende Ansicht oder um eine übermässige Erhöhung des menschlichen Selbstgefühls sich handeln kann, sondern nur um die innere Wahrheit und den Gehalt der Gesinnung, der mit einer Weltansicht natürlich und nothwendig verbunden ist. Fassen wir den Mittelpunkt der christlichen Lehre des N. T. ins Auge, so erscheint in ihr der Mensch seinem Wesen nach als ein Bürger des überirdischen Reiches Gottes; sie macht ihn mit Einem Worte aus einem Geschöpf und Bürger der Erde zu einem göttlichen, himmlischen Wesen, dessen höchstes Ziel auf dieser Erde ist, die Gottheit zu verehren, um nach diesem unbedeutenden, jammervollen Erdenleben in das herrliche überirdische Himmelreich zu gelangen. Die sittliche Gesinnung eines frommen Himmelsbürgers kann dem subjectiven Wollen nach die reinste sein; sie ist aber darum noch keine solche, welche einem wahrhaft sittlichen Handeln zu Grunde liegt, nicht eine von Liebe und Weisheit erfüllte, wie wir dieselbe in der Sittenlehre Schleiermachers haben kennen lernen. Jenes Selbstbewusstsein der Göttlichkeit erfüllt den Menschen nur zu leicht mit einem inhaltslosen idealen Hochmuthe, als sei er schon ein sittliches vollkommnes Wesen, brauche es nicht erst durch freies Streben zu werden und dieser Hochmuth führt eben so sehr von der Selbsterkenntniss ab, wie von der Liebe, ohne welche eine reine sittliche Gesinnung nicht gedeihen kann. Wenn von der streng kirchlichen Weltansicht aus die rein menschlichen Tugenden unbedeutend oder gar als glänzende Laster erscheinen, so findet umgekehrt die philosophische Sittenlehre in den kirch-

lichen Tugenden des Glaubens oder Religionseifers, die so leicht die Quelle fanatischer Leidenschaften werden, nicht die Grundlage eines wahrhaft sittlichen Lebens. Sie kann sich hierbei auf die Erfahrung berufen, dass diejenigen, die am meisten mit der Welt des Jenseits sich beschäftigen, darum nicht die reinsten in Gesinnung sind und die Weltgeschichte bestätigt diesen Satz fast auf furchtbare Weise, denn sie zeigt uns in jener Zeit des Mittelalters, worin der kirchliche Glaube mit seinen Verheissungen und Drohungen wirklich die Gemüther beherrschte, die grösste sittliche Rohheit und Entartung. (vgl. die Einleitung).

Hieraus folgt, was für den sittlichen und gesunden wissenschaftlichen Sinn sich ohnedem von selbst versteht, dass es für die Sittenlehre keinen Grund geben kann, von der geraden ehrlichen Bahn der erkannten Wahrheit abzuweichen. Je mehr der ererbte religiöse Glaube mit seinen Traditionen und Allem was sich daran knüpft, seine Autorität verloren hat, desto mehr ist der Philosophie der hohe heilige Beruf zu Theil geworden, die Menschen zur Erkenntniss des Göttlichen und wahrhaft Guten zu führen; immer mehr soll verschwinden das verderbliche Schwanken zwischen blindem fanatischem Glauben und der rohen natürlichen Lebensansicht, damit die reine Menschheit, die reale sittliche Freiheit in der That und Wahrheit hervortrete.

Druckfehler.

Seite	16	Zeile	1	v. u. lies patriarchalische statt hatriarchalische.
—	52	—	22	v. o. das Komma hinter Auflösung zu streichen.
—	62	—	9	v. o. lies Thätigkeit st. Thätigheit.
—	67	—	17	v. o. lies romantischen st. romantischsn.
—	93	—	10	v. o. lies Voraussetzung st. Voraussetzueng.
—	95	—	1	v. u. lies transsc.
—	113	—	4	v. o. lies abstract fest st. fest abstract.
—	156	—	8	v. o. nach Ideen setze aus.
—	171	—	14	v. o. lies Geselligkeit.
—	180	—	1	v. o. streiche der.
—	249	—	11	v. o. lies durch st. drrch.
—	271	—	3	v. o. setze st. des Semikolon ein Komma.
—	293	—	5	v. u. lies sei st. seie.
—	—	—	1	v. o lies concret-praktische st. concrete-praktisch.
—	294	—	1	v. u. lies philosophischem st. philes.
—	300	—	12	v. o. lies und st. ued.
—	303	—	16	v. o. lies der Wahrn. st. die.
—	324	—	8	v. o. nach Schönheitssinn setze hervor.
—	327	—	8	v. o. nach ängstlichen setze ein Komma.
—	331	—	3	v. o. lies dieses st. diese.